B. WESTERMANN & Co.
NEW-YORK
838 BROADWAY

7.11.02

From the Library of

Professor William Henry Green

Bequeathed by him to

the Library of

Princeton Theological Seminary

BS1430
.H958
1867
v.1
copy 1

W. Henry Green

Princeton N.J.

# Die Psalmen.

## I.

# Die Psalmen.

I.

# Die

# PSALMEN.

Übersetzt und ausgelegt

von

Dr. Hermann Hupfeld,
weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweite Auflage

herausgegeben

von

Dr. EDUARD RIEHM,
ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Erster Band.

Gotha,
Friedrich Andreas Perthes.
1867.

Die

# PSALMEN,

Übersetzt und ausgelegt

von

Dr. Hermann Hupfeld,

weiland ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Zweite Auflage

herausgegeben

von

Dr. EDUARD RIEHM,

ordentlichem Professor der Theologie zu Halle.

Erster Band.

Gotha,

Friedrich Andreas Perthes.

1867.

# Aus der Vorrede zur ersten Auflage.

Eine Bearbeitung der Psalmen gehört zu den ältesten meiner das A. T. betreffenden Entwürfe die noch der Ausführung harren. Dass sie den übrigen — und namentlich solchen die als eine seit so vielen Jahren der Öffentlichkeit gegenüber auf mir lastende Schuld am dringendsten erscheinen — den Rang abgelaufen hat, hat zunächst eine äussere Veranlassung, in dem Antrag den mir der Verleger des de Wette'schen Psalmencommentars vor zwei Jahren im Namen der Erben machte, eine neue dem heutigen Bedürfniss gemäss umgearbeitete Ausgabe desselben zu besorgen. Ich übernahm diesen Auftrag, wozu ich wegen meines Verhältnisses zu dem verewigten Verfasser überhaupt und zu der letzten Ausgabe dieses Werks insbesondre einen nähern Beruf zu haben glaubte, bereitwillig, und um so lieber da ich dadurch Gelegenheit erhielt die vielen ungenauen und verstümmelten oder ganz misverstandenen Mittheilungen die de Wette in der letzten Ausgabe aus meinem Heft gemacht hatte, zu berichtigen, wie ich längst die Absicht gehegt und auch öffentlich erklärt hatte[1]). Ich dachte mir die Aufgabe weder schwer

[1]) Bei dieser Gelegenheit kann ich nicht umhin mein Verhältniss zu der 4. Ausg. des de Wette'schen Commentars etwas näher anzugeben. Ich hatte

noch sehr zeitraubend, da ich gewissermassen mit dem Buch aufgewachsen bin, und mit den Grundsätzen sowie mit dem Geschmack der Bearbeitung mich im allgemeinen in wesentlicher Übereinstimmung wuste. Allein als ich

---

seit meinen ersten Vorlesungen über die Psalmen 1831 die Absicht eine Reihe neuer Erklärungen mit Beziehung auf das de Wette'sche Werk zu veröffentlichen, um zur Verbesserung desselben bei einer neuen Ausgabe beizutragen, und in meinen Vorlesungen darauf verweisen zu können. Als aber, ehe dies geschehen war, de Wette mich bei einem Besuch 1835 mit der Nachricht dass er mit einer neuen Ausgabe beschäftigt sei überraschte, und auf die bedauernde Eröffnung meines Vorhabens ein lebhaftes Verlangen nach meinen Bemerkungen äusserte, so bot ich ihm, froh sie auf diese Weise so bequem an den Mann bringen zu können, mein Heft an; in der Voraussetzung dass er meine Ansichten, soweit er sie mittheilenswerth fände, auch vollständig und mit ihrer Begründung mittheilen werde. Allein durch die oben bezeichnete Art der Benutzung des Hefts (die mir allerdings oft unbegreiflich ist, indessen viel Entschuldigung theils in der Beschaffenheit einer solchen Handschrift, theils in dem unvorhergesehenen Umstand dass damals nach langer Pause gleichzeitig 3 bis 4 neue Bearbeitungen erschienen und zu berücksichtigen waren, theils in der ganzen registrirenden Manier der de Wette'schen Lehrbücher, besonders in neuen Auflagen, findet) sah ich meinen Zweck auf die Auslegung der Psalmen einzuwirken ziemlich vereitelt, und die Art wie in der Vorrede diese Hülfe gepriesen wird muste dem Leser des Commentars mehr in der Dankbarkeit de Wettes als in dem Werth des Mitgetheilten begründet erscheinen. Doch ist mein Einfluss auf diese Ausgabe viel bedeutender als er aus den ausdrücklichen Mittheilungen erhellt: sowol negativ, in der stillschweigenden Auslassung oder Beschränkung früherer Bemerkungen und Ansichten, als positiv, in vielen kleinen Änderungen und Zusätzen wobei mein Name unerwähnt geblieben. [Ein Verzeichniss solcher Stellen ist in der Vorrede zur 1. Auflage gegeben. — Von mehreren Seiten sind diese Bemerkungen als Ausfluss kleinlicher Eitelkeit betrachtet und als solcher gerügt worden. Die dies thaten haben den seligen Hupfeld nicht gekannt. In der Vorrede zum 2. Bande hat er dagegen schon auf den literar-historischen Grundsatz seines Werkes (den Grundsatz des suum cuique) hingewiesen, der das wirksamste Gegengift gegen die Eitelkeit sei die sich mit dem Dünkel neuer Entdeckungen kitzle, und unter welchen er seine obigen Bemerkungen ausdrücklich gestellt habe, der ihn also auch gegen jenen Verdacht und Vorwurf hätte schützen sollen. Ich füge dazu noch die briefliche Äusserung: „So wenig ich mir etwas zuschreibe, was ich schon bei einem Früheren finde, obgleich ich es selbständig erkannt habe, so wenig kann ich etwas in eignem Namen vortragen, was schon bei deWette steht, ohne es als mein Eigenthum vindicirt zu haben."]

Hand an das Werk legte, machte ich zu meiner Überraschung die Erfahrung (die mir Andere vorausgesagt hatten) dass mir unwillkürlich fast alles unter den Händen zusammenbrach, da das Meiste sowol in sprachlicher als in biblisch-theologischer Hinsicht der erforderlichen Bestimmtheit und Schärfe ermangelt, und schon der Form nach (in den kurzen leicht hingeworfenen Sätzen de Wettes) mir zu fremd ist als dass ich es in meinen Mund hätte nehmen können. Es wurde daher ein ganz neues, auch sehr erweitertes Werk daraus, dem ich ohne Unwahrheit den Namen de Wettes nicht mehr vorsetzen konnte; und ich sahe mich genöthigt den übernommenen Auftrag zurückzugeben. Da ich aber einmal in die Arbeit verwickelt war, die sich bei allen eingehenderen Untersuchungen über alle Erwartung ergiebig und lohnend zeigte, und auf der andern Seite das dringende Bedürfniss einer neuen Bearbeitung dieses wichtigsten und gebrauchtesten aller Bücher des A. T. in Betracht zog: so entschloss ich mich das Werk, ungeachtet es in dem Umfang den es nun gewonnen hat, und wegen der zur Ausarbeitung erforderlichen Zeit, mir aus dem oben erwähnten Grund gerade jetzt etwas ungelegen kommt, auch zu Ende zu führen. Hier lege ich nun den ersten Band desselben vor.

Es ist bei dieser Bearbeitung der Psalmen mein Bestreben gewesen der Aufgabe des Auslegers in ihrem vollen Umfang gerecht zu werden. Dass ein Buch wie die Psalmen — welches uns die Religion des A. T. von ihrer innerlichen Seite, wie sie in den Gemüthern lebte, zeigt, und als Gesangbuch der Jüdischen wie Christlichen Kirche einen gewissen symbolischen Charakter erhalten hat — vorzugsweise eine theologische Auslegung fordert, liegt auf der Hand; und ich hoffe diese Forderung nicht nur nicht hintangesetzt, sondern auch in höherem Masse er-

füllt zu haben als irgend einer meiner Vorgänger. Natürlich vorausgesetzt dass man unter theologischer oder religiöser Auslegung nicht etwa jene erbaulichen Tiraden (nach Art der Canzelexegese) oder alle Schranken überfliegenden typischen Phantasien und Spielereien versteht, denen die älteren und wieder manche neuere Ausleger sich hingeben: die, in keinem nähern Zusammenhang mit dem betreffenden Schriftwort und noch weniger in seinem Gesichtskreis liegend, ebenso gut oder schlecht an jede andere beliebige Stelle der Schrift (ja z. Th. jedes andern Buchs) angeknüpft werden könnten; die alle Unterschiede zwischen A. und N. T. und unter den verschiedenen Büchern des A. T. selbst verwischend, nicht minder wie die überwundene rationalistische Auslegung die concreten Begriffe des A. T. in eine abstracte Allgemeinheit auflösen, und alles wahre Verständniss desselben gründlich verkehren. Ich verstehe darunter die Erklärung der vorkommenden religiösen Begriffe und Anschauungen in ihrer eigenthümlichen geschichtlichen Gestalt Begränzung und Entwickelungsstufe, oder solche praktische Anwendungen die erweislich in dem Gesichtskreis und der Tragweite der betreffenden Stellen liegen. Überhaupt habe ich mir eine genauere sachliche wie sprachliche Feststellung der gangbarsten biblischen Begriffe, Bilder und Redeweisen, überall wo sie zuerst auftreten, zum besondern Augenmerk gemacht; was öfters, besonders wo das Verhältniss ganzer Familien zu bestimmen war, grössere (auch etymologische) Ausführungen nöthig machte. — Daneben ist jedoch auch die sprachliche Seite der Auslegung keineswegs zurückgesetzt, und sicher nichts der Art übergangen worden was einer Erklärung oder Hinweisung zu bedürfen schien. Eine grosse Zahl von Wortbedeutungen und Etymologien sowol als grammatischen Erscheinungen, die bisher noch gar

nicht oder ungenügend oder falsch erklärt worden, haben hier eine neue oder schärfere Begründung und Bestimmung erhalten; z. Th. ebenfalls in längeren Ausführungen. Diese sind freilich Abschweifungen in das Gebiet der Lexikographie und Grammatik, und sollten von Rechtswegen diesen überlassen bleiben: aber sie müssen so lange dem Ausleger anheimfallen als sie dort noch keine genügende Erledigung gefunden haben, und es wird wol nie dem Ausleger so gut werden dass er keine Mängel jener mehr zu ergänzen und zu verbessern fände. Bei mir kommt noch der besondere Umstand hinzu dass ich auf beiden Gebieten seit vielen Jahren geforscht und mir ein eigenthümliches System erworben habe, von dem, ausser einigen gelegentlich mitgetheilten Grundzügen und Einzelnheiten, noch nichts in die Öffentlichkeit gekommen ist. Diese Versäumniss die ich mir vorzuwerfen habe (und die theils einer zu weiten Ausdehnung der Gegenstände meiner Theilnahme und Forschung, theils einer leidigen Beschaulichkeit und Aufschubseligkeit meiner Natur zur Last fällt) muss ich nun als Ausleger büssen, und alle Augenblicke etwas mehr oder minder ausführlich beweisen und belegen, statt einfach auf Grammatik oder Lexikon zu verweisen; ohne doch mit aller Ausführlichkeit und Klarheit den Grad der Evidenz erreichen zu können den nur der Zusammenhang des Systems selbst gewähren kann. Auch sind mir bei meinem lebhaften Gefühl für Form und Methode dergleichen Abschweifungen selbst sehr lästig und anstössig; und ich bin daher auf den Gedanken gekommen sie möglichst in besondere eingerückte Absätze mit engerem Druck oder in Randnoten zu verweisen, um sie so für den Zusammenhang und die Übersichtlichkeit der Erklärung selbst so wenig störend wie möglich zu machen. Begreiflich trifft dies hauptsächlich nur den ersten Band, in welchem die

betreffenden Erscheinungen zuerst vorkommen, und muss je weiter hin desto seltener werden.

Hätte ich mich auf die Mittheilung meiner eignen Forschung und überhaupt des unmittelbar zur Erklärung Gehörigen beschränken können, so würde ich nicht die Hälfte der verwendeten Mühe und Zeit dazu gebraucht haben. Es gibt Glückliche die sich damit begnügen, und in beneidenswerther Unschuld wirklich die Welt mit ihren Orakelsprüchen abfinden zu können meinen. Ich gehöre nicht zu diesen Glücklichen, sondern muss es, gleich andern ehrlichen Auslegern, für meine Pflicht halten, besonders an schwierigern und streitigen Stellen, auch die Ansichten der Vorgänger anzuführen, zu beurtheilen und nöthigenfalls die eigene gegen dieselbe zu rechtfertigen, um so durch Darlegung des Stands der Sache, mit Gründen und Gegengründen, den Leser in den Stand zu setzen selbst zu entscheiden. Diese Aufgabe hat mir aber meine Natur noch schwerer gemacht als Anderen. Gewöhnlich begnügt man sich, wie für einen Satz den ersten besten Beleg, so für eine Ansicht den ersten besten Gewährsmann (meistens einen oder einige der nächsten Vorgänger) zu nennen, ohne zu fragen ob sie nicht in ihrer eigentlichen Gestalt und Begründung einen viel älteren Ursprung und tieferen Zusammenhang hat. So z. B. de Wette (dessen ganzer historischer Apparat nicht über Rosenmüller hinausgeht) und Hengstenberg (der darin in der Regel noch nachlässiger und willkürlicher verfährt). Andere der neuesten alttestamentlichen Ausleger (wie Hahn zum Hiob) geben zwar vollständige Aufzählungen von Vertretern einer Ansicht, aber meistens nur der neueren, auch mit zu mechanischer Vollständigkeit, bei schweren wie leichten Stellen, und ohne Unterscheidung der selbständigen Forscher und eigentlichen Vertreter von den blossen Nachtretern und unberufenen Scribenten. Ich konnte mich

bei diesem Verfahren nicht beruhigen, sondern muste zu den Anfängen der Überlieferung aufsteigen, und ihren geschichtlichen Gang von den alten Übersetzungen, den Rabbinen und den ältesten christlichen Auslegern bis auf die neuesten herab verfolgen, so viel mir davon zur Hand waren (von den älteren namentlich Flaminius, Vatablus, Calvin, Ezr. Rudinger, Grotius, Geier, Seb. Schmid, Clericus, J. H. Michaelis, Venema ganz, und die übrigen in den Auszügen bei Polus oder Rosenmüller). Ich war überrascht das Meiste von dem was in unsern Commentaren irgend einem Neueren zugeschrieben wird schon in jenen alten und ältesten Quellen zu finden, oft in einer Begründung die der Auffassung erst das rechte Licht gibt; vieles auch was bei den Späteren übersehen und in Vergessenheit gekommen ist, und darunter zuweilen das allein Richtige. Am meisten ragt auch hier wieder unter den älteren Auslegern Calvin durch seine geistvolle Auffassungs- und Betrachtungsweise in seinem classischen körnigen Latein hervor, an der man sich erfreut auch wo man ihm in seine praktisch-erbaulichen Anwendungen und die gangbaren christlichen Deutungen nicht folgen kann; der aber merkwürdigerweise weder in die Synopsis des Polus aufgenommen, noch von den übrigen Auslegern berücksichtigt, und erst in neuerer Zeit wieder hervorgezogen worden ist. Ich machte mir nun zum Gesetz, von jeder angeführten Auslegung den Urheber oder wenigstens den ältesten Gewährsmann zu finden und zu nennen, und diesem in wichtigeren Fällen allenfalls noch ein paar Hauptvertreter beizugesellen, ohne mich um den übrigen Tross der Nachfolger, namentlich der neueren, zu bekümmern, deren Beistimmung meines Erachtens keine Thatsache ist die die Geschichte zu registriren hätte. So soll mein Commentar zugleich eine Geschichte der Psalmenauslegung in ihren hervorragendern

Stellen und Vertretern liefern; freilich nur so weit als sie mir ein Interesse zu haben und der Mühe zu verlohnen schien, und als meine Mittel und meine Geduld reichten, also ohne Anspruch auf Vollständigkeit. Denn ihn zu einem Repertorium aller möglichen Meinungen und blosser Verirrungen zu machen — wie z. Th. der Rosenmüller'sche ist — war ich nicht gemeint. Dieser Theil meines Geschäfts ist für mich grade der sauerste und zeitraubendste gewesen, besonders durch mein Bestreben den geschichtlichen Stoff so lichtvoll und sachgemäss und zugleich so bündig und übersichtlich wie möglich zu ordnen und zu gruppiren; und dabei der undankbarste, da die wenigsten Leser nach der Geschichte fragen, und noch wenigere unter uns hinsichtlich der Form und Darstellung in wissenschaftlichen Dingen an einen Schriftsteller Ansprüche zu machen gewohnt sind. Auch insofern legt dieses geschichtliche Verfahren dem Ausleger Selbstverläugnung auf, als es ihn häufig nöthigt Erklärungen die er vor näherer Kenntniss der Geschichte für seine eigne Entdeckung gehalten hatte, stillschweigend unter den Namen eines Vorgängers zu stellen.

— — — — — —

Geschrieben am 9. August 1855.

## Vorrede zur zweiten Auflage.

Das Bedürfniss einer neuen Ausgabe dieses einzigen grösseren exegetischen Werkes meines verewigten Lehrers und Freundes hat sich kurze Zeit vor seinem Tode herausgestellt.

Durch das Vertrauen sowol des Herrn Verlegers als der hinterlassenen Kinder und Erben ist die erforderliche Überarbeitung des Werkes in meine Hände gelegt worden. Ich habe mich dieser Aufgabe um so lieber unterzogen da ich überzeugt sein durfte dass ihre Übertragung an mich dem Sinn und Willen des vollendeten Verfassers entspreche; dieser Gewissheit gegenüber durfte ich dem Bedenken dass ich in mehr als einer Rücksicht nicht im Stande sei die neue Ausgabe in dem Mass und Umfang zu einer „verbesserten" zu machen, wie sie aus der Hand des Verfassers selbst hervorgegangen wäre, kein entscheidendes Gewicht beilegen. —

Als leitender Grundsatz für meine Bearbeitung stand mir von vornherein fest dass dem Werke in Inhalt und Form sein eigenthümliches Gepräge bewahrt bleiben, dass aber auch, besonders durch sorgfältige Berücksichtigung der unterdessen erschienenen Literatur, den jetzt vorhandenen Bedürfnissen und Anforderungen Rechnung getragen werden müsse. Die Durchführung dieses Grundsatzes ist mir durch meine Übereinstimmung mit meinem seligen Lehrer in den Hauptsachen wesentlich erleichtert worden. Daneben habe ich freilich auch in theologischen und die Psalmenkritik betreffenden Puncten meine eigenen, von den seinigen abweichenden Anschauungen. Natürlich muste ich darauf verzichten, dieselben hier geltend zu machen; nur in einigen wenigen Fällen glaubte ich eine Ausnahme machen zu dürfen. Ebenso war es unzulässig der Behandlungs- und Darstellungsweise die meiner Eigenart entsprechende Form zu geben. Am meisten Selbstverläugnung kostete mich dies bei der Einleitung, zu deren durchgreifender Umarbeitung ich mich versucht fühlte, aber nicht für berechtigt hielt.

Für diesen ersten Band war mir meine Aufgabe wesentlich erleichtert durch die eigenhändigen Bemerkungen

Hupfelds am Rande seines Handexemplars und in seinem Collegienhefte, in welchen ich namentlich die Commentare Delitzschs und Hitzigs schon fast durchweg berücksichtigt, und manche Verbesserungen und Zusätze notirt fand. Es versteht sich von selbst dass ich alle derartigen Notizen sorgfältig benützt und einfach in den Text aufgenommen habe. Eine Vergleichung mit der ersten Auflage wird dieselben so zahlreich erscheinen lassen, dass die zweite, wenigstens hinsichtlich des ersten Bandes, recht wohl eine „grossentheils von dem Verfasser selbst verbesserte und vermehrte" genannt werden dürfte. —

In der Voranstellung der Einleitung habe ich nur die ursprüngliche Absicht Hupfelds zur Ausführung gebracht; ebenso ist auch die kleine Änderung in der Anordnung ihrer Paragraphen von ihm beabsichtigt gewesen. Jene bedingte eine Verweisung der letzten Psalmen der drei ersten Bände in den je folgenden Band, wesshalb dieser erste Band nunmehr nur noch 18 (statt 21) Psalmen enthält.

Die (nur zu zahlreichen) Citate habe ich sorgfältig revidirt, und dabei unglaublich viele Druckfehler zu berichtigen gefunden. Auch den Anforderungen an Correctheit des Druckes der Hebraeischen Wörter suchte ich in höherem Masse zu entsprechen als es in der 1. Auflage der Fall war; doch glaubte ich das, auch in punctirten Wörtern meist fehlende dag. len. nur da einsetzen zu müssen wo es für die Wortform von Bedeutung ist. — Die Verweisungen auf die Grammatiken von Ewald und Gesenius sind nach den neuesten Auflagen geändert, die auf Olshausens Lehrbuch neu beigefügt. —

Um den Umfang des Werkes durch die erforderlichen Zusätze nicht ohne Noth zu vermehren habe ich wo es mir zulässig schien durch Weglassung von entbehrlich Gewordenem oder durch Kürzungen Raum zu gewinnen gesucht;

besonders in der Polemik gegen Hengstenberg schien mir manches, ohne Schaden für die Sache, kürzer gefast werden zu können.

Auch aus der polemischen Auslassung gegen Hengstenberg, Ewald und Hitzig in der Vorrede glaubte ich nur das Urtheil über deren Psalmencommentare beibehalten und in möglichst gedrängter Fassung in die kritische Übersicht der Literatur aufnehmen zu sollen. — Die in Noten gegebenen Verzeichnisse der wichtigsten Erörterungen aus den Gebieten der biblischen Sach- und Spracherklärung sollen durch dem Schlussband beigegebene vollständige Register über den Inhalt des ganzen Werkes ersetzt werden. —

Manchmal erschien mir im Interesse der Deutlichkeit und Übersichtlichkeit eine Umgestaltung der Darstellung erforderlich. Theils der Raumersparniss, theils der Übersichtlichkeit wegen habe ich auch den Druck in besonderen Absätzen mit kleinerer Schrift in etwas weiterem Umfang in Anwendung gebracht.

So weit meine Arbeit wesentlich nur eine redactionelle war — und dazu rechne ich auch die Einfügung von blos referirenden Notizen und einzelnen Parallel- und Belegstellen — brauchte sie dem Leser nicht ersichtlich zu werden. Dagegen war dies nöthig, wo ich Berichtigungen der Ausführungen Hupfelds oder ergänzende Zusätze nöthig erachtete. In jenen habe ich möglichst Mass zu halten gesucht, indem ich überall wo in der Hauptsache nur der exegetische Takt und das Sprachgefühl zwischen verschiedenen exegetischen Möglichkeiten entscheidet, mit meinem etwaigen Dissensus zurückhielt. Dagegen glaubte ich wo mir die Unrichtigkeit des von Hupfeld Dargebotenen aus objectiven Gründen, deren Gewicht jeder abzuwägen vermag, ausser Frage stand, Berichtigungen vornehmen zu

sollen, ohne jedoch Hupfelds abweichende Ansicht sammt ihrer Begründung zu unterdrücken. Alle solche Berichtigungen und Zusätze habe ich, als von mir zu vertretende, durch Einschliessung in eckige Klammern bemerklich gemacht. Ob darin wirkliche Verbesserungen der Arbeit Hupfelds gegeben sind, darüber werden Andere zu urtheilen haben.

Ich bemerke noch dass Hitzigs neueste Psalmenbearbeitung von seiner früheren durch die Bezeichnung „Comment." unterschieden worden ist, und dass die 3. Auflage der Ewald'schen nur noch bei der Correctur der Druckbogen verglichen werden konnte.

Alles, was ich sonst von diesem Werke und von dem Manne, der es geschrieben, seinen Freunden und Schülern und seinen Gegnern zu sagen hätte, das behalte ich einer besonderen seinem Gedächtniss gewidmeten Schrift vor, deren Veröffentlichung hoffentlich nicht mehr lange auf sich warten lassen wird. — Und so bleibt mir schliesslich nur noch der Wunsch dass dies Werk, die gereifte Frucht eines der gewissenhaftesten Erforschung der heiligen Schrift und „dem Schöpfen und Mittheilen aus dieser Lebensquelle" geweihten Manneslebens, auch in seiner neuen Gestalt Vielen zu einem wohlbegründeten Verständniss des Psalters, dieses „Lieblingsbuchs wie der Angefochtenen und Dulder, so auch der christlichen Helden und Männer von starkem Charakter und Gottvertrauen" an seinem Theile behülflich sein möge.

Halle, im Februar 1867.

**Dr. Eduard Riehm.**

# Einleitende Untersuchungen über das Psalmbuch.*)

## Vorbemerkung.

Die Ordnung in der die Gegenstände dieser Untersuchung abgehandelt werden ist sehr verschieden, u. scheint also für willkürlich gehalten zu werden: da doch nur eine die der Sache entsprechende sein kann. Ich halte dafür dass das in der alttest. Einleitung überh. jetzt anerkannte u. in der Anordnung befolgte literar-histo-

*) Vgl. besonders:

J. Aug. Starck (damals Oberhofprediger Generalsup. u. Prof. der Theol. zu Königsberg, derselbe der 1816 als Oberhofprediger zu Darmstadt im Geruch des Katholicismus starb) Davidis aliorumq. poetarum Hebr. carminum libb. V. Ex codd. mss. et antt. verss. accurate rec. et commentariis illustr. Regiom. et Lips. 1776 f. Vol. I in 2 Theilen κριτικον ἐπιχειρημα s. prol. criticus in Pss. (mehr nicht erschienen, aber urspr. auf eine krit. exeg. Bearbeitung der Ps. in 7 Bden angelegt, wovon der 1. die Einleitung, die 5 folgg. eine krit. Ausg. der 5 BB. der Pss. im Grundtext mit Lat. Übersss. Varr. u. krit. Bemerkk. aus Hdss. alten Übersss. u. KVV., der 7. B. Worterklärungen enthalten sollte): 1. Th. Kritik (Text-Kritik u. Geschichte) des A. T. mit bes. Bez. auf die Pss. (z. Th. nach eigener Unters. von Pariser Hdss. des Grundtextes u. alter Übersss.); 2. Th. von Verff. Samml. Einth. Inschriften, Inspiration Weissagg. geschichtl. Verhältnissen, sittl. u. rel. Vorstellungen der Pss. (alles sehr eingehend u. gründl. mit unbefangenem u. gesundem Urtheil).

H. Ewald die Dichter des A. B. 1. Theil: allgemeines über d. Hebr. Poesie und über das Psalmenbuch. Gött. 1839; 2. verb. Aufl. 1866 (das klarste und beste in seiner ganzen Bearbeitung dieser BB., bes. der allgemeine Theil).

G. M. Dursch (Kath.) allg. Commentar über die Psalmen des A. T. Freib. 1842.

Ausserdem die sog. Einleitungen, am ausführlichsten Keil in der Forts. von Hävernicks HB. der Einl. ins A. T. III, 83—299.

rische Princip — wonach zuerst die jetzt das A. T. bildenden Bücher an sich selbst in ihrem Wesen u. gesch. Zusammenhang betrachtet werden, u. dann erst die Gesch. ihrer Sammlung und die weiteren Geschicke dieses Ganzen — auch hier massgebend ist. Ich werde daher zuerst von den Psalmen an sich selbst — ihrem Inhalt, ihrem religiös-sittlichen u. poetischen Charakter, u. ihren geschichtl. Verhältnissen — handeln; dann von der Sammlung derselben zu d. vorl. Buch, von der Gestalt die das Buch u. der Psalmtext in ihm erhalten hat, u. von der Geschichte desselben im Schoss der Synagoge u. Kirche (insbes. der Auslegung u. Kritik).

## Erstes Capitel.

### Von den Psalmen an sich selbst, nach ihrem Inhalt, Charakter und ihren gesch. Verhältnissen.

§. 1. Inhalt der Pss. und demgemässe Eintheilung (Classificirung) derselben.

1. Inhalt. Schon der allg. Charakter des Hebr. Volks, der ihm seine weltgeschichtl. Stellung anweist, und noch mehr die Analogie der von ihm erhaltenen Literatur lässt zum voraus erwarten dass die 150 im Psalmbuch stehenden Lieder, wenigstens überwiegend, religiösen Inhalts sein werden. Zwar hat es auch an weltlicher Poesie nicht gefehlt — wie schon die im A. T. selbst uns erhaltenen Überbleibsel oder Erwähnungen von Liedern aller Dichtungsarten beweisen (wie die Elegie Davids auf d. Tod Sauls u. Jonathans 2. Sam. 1, 17 ff., die Am. 6, 5. Jes. 5, 12 u. a. erwähnten Zechlieder, das Hohelied, die Fabeln und Räthsel Jothams u. Simsons Richt. 9. 14 u. Salomohs 1. Kön. 5, 12 ff. [1]), die Siegeslieder Richt. 5. Ex. 15 und die aus Samm-

[1]) Ganz unrichtig fasst Hgstb. das hier 1. Kön. 5, 12 f. berichtete als einen Versuch „weltl. Kunstpoesie" einzuführen. Der Gegenstand dieser Lieder erhellt aus V. 13: es sind Sprüche u. Fabeln die in auch sonst üblicher Weise nach den Naturreichen welche sie betreffen eingetheilt sind (wie man z. B. Thierfabeln, bes. Fuchsfabeln, als zahlreiche Classe von andern unterscheidet). Darin hat er seinen besonderen Ruhm in der Überlieferung, die ihm daher auch das Buch der Sprüche u. a. beigelegt hat. Ebenso unrichtig ist es aber auch diesen Vers von seiner „naturhistorischen Gelehrsamkeit" zu verstehn, wie gew. geschieht (so auch noch Keil in Hävern. Einl. III, 13 f. Note). — Übrigens besagt דבר nicht gerade dass er sie alle verfasst, sondern nur dass er sie im Munde führte (hersagte oder sang), also auswendig wuste.

lungen der Art angeführten Bruchstücke Num. 21. Jos. 10, 12) —: aber diese Richtung ist durch die eigenth. Führung des Volks wol nicht zu besondrer Ausbildung gekommen, jedenf. bei der spätern Sammlung der erhaltenen Literaturreste grundsätzl. ausgeschlossen geblieben. Auch findet sich in d. Psalmbuch nur ein einziges Lied dieser Art Ps. 45, ein Hochzeitslied, welches wol ebenso wie das Hohelied nur der geistl. Auslegung seine Aufnahme verdankt. Alle anderen sind religiösen Inhalts.

2. Eine Classification der Pss. nach ihrem Inhalt ist — wie bei allen Liedersammlungen — schwierig, weil oft in demselben Lied verschiedene Gesichtspuncte ineinanderlaufen, und keiner sich ohne Einseitigkeit ganz durchführen lässt. Der nächstliegende Eintheilungsgrund ist nach den Gegenständen (objectiv): die sich entweder unmittelbar auf Gott u. göttl. Dinge beziehen (Gottseligkeit, Gottesdienst, Gottes Ordnung u. Regierung); oder auf den König u. das Königthum, das Volk u. seine Geschicke, oder den Dichter selbst u. seine Lage (oder auch mehrere dieser Beziehungen verbunden). Aber auch die zweite Gattung ist gewöhnl. an Gott gerichtet oder in Beziehung auf Gott gesetzt, mit göttl. Wahrheiten oder frommen Empfindungen verbunden u. davon getragen: nur Anwendungen der allg. rel. Überzeugung auf die besondern Verhältnisse. Ein zweiter in Betracht kommender Eintheilungsgrund ist die Stimmung woraus das Lied geflossen, u. der daraus sich ergebende Ton u. die Form des Lieds (wonach Hgstb. eingetheilt hat). Danach zerfallen sie in 1) Lob- u. Danklieder in begeisterter Stimmung u. lyrischem Schwung u. Ton; 2) in Klag- u. Bittlieder oder Gebete, aus gedrückter Lage und Stimmung u. in gedämpftem Ton, aber sich aufrichtend zum Vertrauen durch den Glauben. Ein Gegensatz der dem von Dank- und Sündopfern entspricht. Dazu 3) Lehrlieder oder didaktische Pss., die nicht aus einer subjectiven Erregung, sondern aus objectiver Betrachtung hervorgehn: Erzeugnisse der Hebr. frommen Weltanschauung u. Lebensweisheit; theils in einfacher Spruchform (aneinandergereiheten Sprüchen oder Spruchsammlungen, öfters in alphabetischer Ordnung), theils zum förml. Lehrgedicht ausgebildet. Indessen würde diese Eintheilung nach der Form einesth. sehr verschiedenartiges dem Inhalt nach verbinden, andernth. bei der häufig

gemischten Stimmung u. den schroffen Übergängen von der einen zur andern in vielen Pss. Schwierigkeit haben. Sie eignet sich daher eher zur Unterabtheilung der erstern.

Demgemäss würde sich etwa folgende Classification ergeben [2]):

A. von Gott u. göttl. Dingen überhaupt (ohne Anwendung auf besondre Verhältnisse) d. i. einerseits von Gottes Wesen u. Eigenschaften, seiner Regierung u. Reichsordnung; andrerseits von den entsprechenden Gesinnungen gegen ihn, und dem rechten Gottesdienst.

1) Von Gottes Wesen und Walten in lyrischem Ausdruck (Hymnen): Lob Gottes, als Schöpfer und Regent der Welt u. Menschen u. Beschützer seines Volks insbes., aus seinen Werken in der Natur wie aus der Geschichte u. Erfahrung:
Ps. 8. 19. 29. 33. 36. 65. 66. 76. 92. 103. 104. 107. 145—147;
u. allgemeine Loblieder mit stets wiederkehrenden doxologischen Formeln (Tempelpss. oder liturgische Pss.), z. Th. in kurzen Aufrufen zum Lob Gottes bestehend:
24. 47. 67. 93. 96—100. 111. 113. 115. 117. 118. 134—136. 148—150.

2) Objectiver (lehrhafter Ausdruck religiöser Überzeugungen in allg. Sätzen u. Sprüchen od. förmlichen Lehrliedern.

a) von Gottes Regierung u. Ordnung (dass er den Gerechten segnet, den Frevler straft):
Ps. 1. 34. 37. 90 (Vergänglichkeit des Menschen in Folge der Sünde). 112. 119; aufsteigend zum Lehrgedicht (Theodicee d. i. Vereinbarung dieser Lehre mit dem scheinbaren Glück des Frevlers): 49. 73.

b) Lehre vom rechten Gottesdienst oder der gottgefälligsten Art Gottes Gnade zu erwerben u. ihm seinen Dank zu bezeugen:
15. 32. 40. 50. 51.

3) Subjectiver Ausdruck frommer Empfindungen und Überzeugungen die aus dem Glauben an Gott fliessen,

---

[2]) Eine andre findet sich bei DE WETTE über erbaul. Erklärung der Pss. S. 39 ff., die auf der Unterscheidung des allgemein menschlichen u. des besondern (national-theokratischen oder particularen) beruht, die aber stets ineinanderlaufen.

namentl. Vertrauen, Ergebung, Anhänglichkeit an Gott und sein Haus, Sehnsucht nach s. Haus, Freude in Gott (Gottseligkeit d. i. Gefühl in ihm das höchste Gut zu besitzen): Ps. 16. 23. 26. 27. 42—43. 62. 63. 84. 91. 121. 127. 128. 130. 131. 133. 138. 139 (Gefühl der Allgegenw. Gottes); insbes. vertrauensvoller Aufblick u. Gebete zu ihm als gerechter Richter u. Rächer des Bösen, Anrufung oder Hoffnung u. Verkündigung seines Gerichts über d. Frevler: 5. 7. 9—10. 11. 12. 14. 52. 58. 64. 75. 82. 94.

B. Anwendung der allg. Überzeugungen von Gott u. seinem Reich auf besondre Verhältnisse u. Lagen.

1. Auf die persönliche Lage u. Angelegenheit des Dichters: theils Gebete in Noth, theils Danklieder für Rettung, zum Theil mit nationaler Wendung:

a) Klagen und Bitten um Hülfe (Gebete) in Leiden (innern und äussern) und Bedrängniss von Feinden (die zahlreichste Classe):
Ps. 3. 4. 6. [7.] 13. 17. 22. 25. 27. 28. 31. 35. 38. 39. 40b. 41. 51 (um Sündenvergebung). 54—57. 59. 61. 69. 71. 77a. 86. 88. 102a. 109. 120. 140—143.

b) Dank für Rettung und Schutz:
18. 30. 40a. 116. 138. 144.

2. Anwendung auf das Volk in seinem besondren Verhältniss zu Gott, namentl. seine Führungen u. Geschicke; auf die heil. Stadt (Zion) als Sitz des unsichtbaren Königs u. Mittelpunct seines Reichs; oder den König u. das Isr. Königthum in seiner theokratischen Eigenschaft als Statthalter Gottes (theokratische Lieder).

1) Das Volk u. seine Führungen betr. (Nationalpsalmen):

a) Klagen über Mishandlung u. Unterdrückung von Feinden u. Bitten um Einschreiten zu Hülfe u. Strafgericht:
Ps. 44. 60. 74 (Verwüstung des Heiligth.). 79 (Zerstörung Jerusalems). 80. 83. 85. 94. 102. 123. 137.

b) Dank für Rettung und gnädige Führung (jetzt u. in der Vorzeit) oder Verheissung künftiger Restauration u. Herrlichkeit:
46—48. 60. 66. 68. 76. 77b. 107. 114. 124—26. 129; insbesondere Verherrlichung Zions:

87 (künftige Weltstadt oder Mittelpunct des Weltreichs Jhvhs). 122 (Mittelpunct des Mos. Gottesdienstes u. Davidischen Reichs).

c) Mahnender Rückblick auf die göttl. Führungen des Volks, besonders in der Urzeit, Vorhalt seiner Untreue u. s. w.:

78. 81. 95. 105. 106.

2) Für König u. Königthum (Königspsalmen):

a) Dank Segenswünsche und Verheissungen, bes. für seine Ausdehnung zur Weltherrschaft:

Ps. 2. 18. 20. 21. 45 (zur Vermählung). 72. 110. 132.

b) Gebete für seine Erhaltung u. dgl.:

89 (Gebet für die heruntergekommene Davidische Dynastie). 101 (Vorsätze eines Königs).

Anm.: Die Stimmung in den Pss. ist selten ganz rein u. entschieden, sondern gemischt, oder schwankt im Verlauf in die entgegengesetzte über. Dies hat seinen Grund theils in der meist gedrückten Lage, theils und vorzüglich in dem Einfluss der Frömmigkeit. Ist der Grundton froh u. der Anfang Dank, so klingt er selten in reinen Jubelton u. volles Frohlocken aus: theils weil die Lage gewöhnl. noch manches zu wünschen übrig liess, theils u. hauptsächl. weil die Hebr. Frömmigkeit dem Übermuth wehrt u. die Accente der Freude herabstimmt zur Demuth u. Ergebung in Gott. Ist der Grundton traurig u. der Anfang Klage und Hülferuf, wie gewöhnl., so erhebt das Vertrauen auf Gott, seine Gnade und Treue, den Geist zur Hoffnung, zur zuversichtl. Erwartung, zum vorgreifenden Dank. So können die Pss. nicht leicht weder zum Himmel hoch jauchzen, noch in die tiefsten Jammerlaute der Verzweiflung herabsinken, wie die tragischen Helden des Alterthums u. Hiob (die nicht nur das Äusserste dulden, sondern auch Gott wie einer dunkeln Macht u. einem unerbittlichen Verhängniss gegenüberstehn).

## §. 2. Religiöser und sittlicher Charakter der Psalmen, und ihrer Auslegung*).

1. Die Quelle der Begeisterung woraus die Pss. fliessen ist dieselbe wie die der prophetischen: der Geist Gottes (also

*) Vgl. darüber J. A. Starck a. a. O. S. 487—555. G. M. Dursch a. a. O. §. 1—7 (abgeleitet aus d. rel. Bewusts. des Isr. Volks) u. §. 10—16. (rel. Gehalt d. einzz. Psalmengattungen). König (kath. Prof. in Freiburg) die Theologie d. Pss. 1857. Tholuck Pss. Einl. §. 4. Glaubens- u. Sittenlehre

göttl. Eingebung), vgl. 42, 9 („sein Lied") mit Iob 35, 10. Ps. 49, 5 (s. das.). Und zwar nicht bloss wegen ihres religiösen Inhalts, als heilige Poesie, sondern weil nach einer im ganzen Alterthum verbreiteten Anschauung alle poetische Begeisterung ganz ebenso wie die prophetische — weil dabei die Seele gleichsam ausser sich versetzt u. in eine höhere Welt entrückt wird — auf göttlicher Eingebung beruht (vgl. den Spruch „est Deus in nobis, agitante calescimus illo"); [eine Anschauung die bei den Hebr. — wo die poet. Begeisterung vorzugsweise durch die Macht der relig. Wahrheit über die Seele des Dichters erzeugt wird — allerdings erst volle Wahrheit gewinnt]. Daher auch Dichter oder Sänger u. Propheten mit demselben Namen bezeichnet werden: Hebr. נָבִיא = *inspiratus* (vgl. נְבִיאָה Ex. 15, 20 von Mirjam, Richt. 4, 4 von Deborah, ohne Zweifel als Dichterin u. Sängerin des Lieds Richt. 5, mit den נְבִיאִים nebst dem Verb נִבָּא, הִתְנַבֵּא 1. Sam. 10, 5 f. 19, 20 ff. 1. Chr. 25, 1 ff.), [wol auch חֹזֶה (1. Chr. 25, 5. 2. Chr. 29, 30. 35, 15)], Lat. *vates*, u. die Eingebung *furor* [3]). Es ist in der That eine göttliche Kraft, die Entzündung eines göttlichen Funkens oder Vermögens in der menschl. Natur, wodurch der Mensch über sich selbst u. seine Umgebung erhoben u. zu Gott gleichsam in den Himmel entrückt wird, und himmlische Dinge schaut die dem

---

der Pss. (gute Übersicht nebst Vertheidigung der anstössigen Seiten). Hengstenberg Schlussabhh. §. 7 zur Glaubenslehre der Pss. (vgl. Authentie des Pentat. II, 444 ff. „Theologie des Pentateuchs", wo schon eine gute Vertheidigung mancher alttestamentl. Ansichten und Lehren gegen neuere Verkennung). — Ausserdem zum erbaulichen Gebrauch der Pss. auf christl. Standpunkt: Umbreit christl. Erbauung aus dem Psalter. Heidelb. 1835. de Wette über erbaul. Erklärung der Pss. Heidelb. 1836 (fast alle classificirt u. grösstenth. durchgegangen; dabei auch über das Verh. des A. T. zum N. T. u. des göttl. zum menschl. im A. T.).

[3]) Woraus erhellt wie ungeschichtlich u. gegen den Geist des Hebr. Alterthums die Unterscheidung ist die die Rabbinen dem Grade nach zwischen der Eingebung der in der 3. Abtheil. des A. T. (den Hagiographa) befindl. BB. u. der prophetischen (zwischen רוּחַ הַקֹּדֶשׁ u. נְבוּאָה) machen, welche ältere christl. Theologen (wie Carpzow introd. 25) nachsprechen u. neuere wie Hgstb. (Authentie des Daniel u. Sacharjah 25 ff., vgl. Haevernick Einl. I, 1, 54 ff.), Keil Einl. §. 158, 6 (nach Öhler Prolegg. zur Theol. des A. T. 91 ff.) u. a. in anderem Sinn vertheidigen, aber Haevernick Einl. I, 1, 66 ff. mit Recht ganz verworfen hat. [Vgl. jedoch oben No. 2].

gemeinen Bewustsein fremd sind. Auch bethätigt sich das auf eine ähnl. Weise in den Pss. wie bei den Propheten, indem sie die Schranken des Mosaismus und ihrer Zeit durchbrechen und sich zu einer höheren Stufe der rel. Erkenntniss erheben (wie z. B. in der Ahnung des ewigen Lebens dicht neben dem herrschenden Schauder eines ewigen Todes).

2. Verhältniss der Pss. zu add. BB. des A. T. Die beiden ersten Abtheilungen des A. T. (Gesetz u. Propheten) enthalten Berichte von den Offenbarungen Gottes an die Menschen d. i. von seinen Veranstaltungen um die Menschheit zu sich zu führen, sich zu heiligen, insbes. durch Stiftung eines Reichs Gottes auf Erden u. Ausscheidung eines heil. Volks, u. von den Führungen dieses Volks zu jenem Endzweck. Und zwar der Pentateuch die Stiftung des Reichs u. Volks Gottes selbst u. seiner Verfassung; die historischen u. prophetischen BB. die Führungen dieses Reichs, besonders durch die Thätigkeit der heil. Mittelspersonen (Propheten) in Aufrechthaltung seiner Verfassung, in Anwendung der Grundsätze u. Entwickelung der Grundidee derselben. Die Psalmen geben nun das Correlat dazu: sie sind Zeugnisse von den Wirkungen die jene Offenbarungen u. Anstalten Gottes nebst seinen Führungen u. der Thätigkeit der Propheten in den Gemüthern des Volks hervorgebracht haben. Wie jene von den Wegen Gottes zu den Menschen, von den Führungen des Isr. Volks als ganzem, zeugen: so diese von den Wegen der Menschen zu Gott, von der Art wie die einzelnen Seelen in diesem Volk Gott suchen u. ihm dienen[4]). Wie jene Denkmale der objectiven Religion des A. T. sind: so diese der subjectiven Rel., wie sie in den Gemüthern der einzelnen (wenigstens der besseren u. höherstehenden) lebt und sich gegen Gott ausspricht: also der Religiosität (Frömmigkeit), des innern rel. Lebens des Hebr. Volks. Das gibt aber ein wahreres u. anschaulicheres Bild seines rel. Lebens als es das Gesetz u. die proph. BB. geben können; u. zwar ein viel günstige-

[4]) Vgl. JHMich. Praefatio in Hagiographa et Psalmorum librum §. 10: »cum in aliis libris Deus quomodo ipse ad nos loquatur nos docuerit: in hoc quid et quomodo cum ipso in precibus nostris loqui debeamus nos edocet«.

res als man es nach den Zeugnissen jener erwarten könnte. Es liegt hier ein Schatz der edelsten u. tiefsten rel. Empfindungen, Gesinnungen, Ueberzeugungen und Ahnungen vor, die die echt sittliche Natur u. Wirkung der alttestam. Religion auf Herz u. Gesinnung in ihrer ganzen Fülle u. Reinheit zeigen. Dabei zum grossen Theil ohne particularistische Färbung, ganz allgemeine u. reine rel. Wahrheiten u. Gefühle, auf alle Menschen u. Zeiten anwendbar: weil im unmittelbaren Erguss des Herzens gegen Gott, u. nur ihm gegenüber, das part. theokratische Verhältniss mehr zurück- u. das persönliche u. allgem. menschliche hervortritt. Diese rel. Poesie ist ein dem Hebr. Volk eigenthüml. Kleinod, da kein andres etwas dem ähnliches besitzt [5]). Daher ist auch die Wirksamkeit u. der Gebrauch der Pss. zu allen Zeiten, besonders in der christl. Kirche, sehr gross gewesen; ja sie üben unstreitig unter allen BB. des A. T. fortwährend den grössten Einfluss auf das innere Leben der Kirche. Sie sind die Quelle des christl. Kirchenlieds geworden: zuerst durch Nachbildungen Luthers u. a. Zeitgenossen, woraus dann — nebst den dürftigen Anfängen geistlichen Volksgesangs aus dem Mittelalter — allmähl. der grosse Liederschatz der evangel. Kirche hervorgegangen ist; und fortwährend Vorbild aller geistlichen Poesie. Sie sind stets ein Lieblingsbuch der Angefochtenen u. Dulder, sowie christlicher Helden u. Männer von starkem Charakter u. Gottvertrauen (welches zu einem echten Helden nothwendig gehört) gewesen, wie vor allen unsres Luther [6]).

3. Der religiöse und sittliche Gehalt und Geist der Pss. wird aus folgendem Abriss einigermassen erhellen.

1) Von Gott — seinem Wesen u. Walten — finden sich hier die würdigsten geistigsten Vorstellungen, die lebhaftesten tiefsten Empfindungen. So von seiner Ewigkeit u. Allgegenwart, Ps. 90. 139 (s. Einl. zu 139); von seiner Grösse und Allmacht, Weisheit u. Güte, wie sie sich in der Natur u. Geschichte erweist (8. 19. 29. 33. 36. 65. 103. 105. 107. 145. 146. 147); insbes. seiner Obhut über sein Volk, Treue u. Langmuth, trotz

[5]) Eine Vergleichung mit der rel. Lyrik andrer Völker des Alterthums s. Dursch a. a. O. S. 11 ff.

[6]) Vgl. darüber Luther in d. Vorrede zu d. Pss. u. Herder Geist der Hebr. Poesie II, 349 f.

ihres Undanks (46—48. 66. 68. 77. 78. 95. 105. 106. 124—26 u. a.). Seine Liebe u. Barmherzigkeit wird aber nicht bloss für sein Volk in Beschlag genommen, sondern als gegen alle seine Geschöpfe, Menschen und Thiere, sich erweisend erkannt (s. zu 36, 7); auch die Heiden sind Gegenstand seiner Erziehung (zu 94, 10). Ebenso zeigen sich die Pss. überall durchdrungen von dem Gefühl seiner Heiligkeit, seines Hasses gegen das böse, kraft dessen der unreine nicht vor ihm besteht; sowie von einem unerschütterl. Glauben an die Gerechtigkeit seiner Weltregierung, die sich in den Geschicken der Menschen erweist u. alles sein Gericht finden lässt (gegen Zweifel gerechtfertigt 49. 73): der keineswegs ein Aberglaube ist (wie man ihn gew. unter dem Namen des „Vergeltungsglaubens" brandmarkt), sondern eine unveräusserl. Grundlage alles lebendigen Gottesglaubens (s. zu Ps. 1 u. a.). — Ferner findet sich hier die prophetische Lehre von dem rechten Gottesdienst: dass er nicht bloss ein äusserl. Opferdienst sondern ein Gottesdienst des Herzens u. Lebens sein müsse, durch Lob und Dank, Vertrauen u. Liebe, Gehorsam, Demuth, Busse (40. 50. 51). Auch bethätigt sich diese Überzeugung in vielfachen lebhaften u. kräftigen Äusserungen des festesten Vertrauens u. der Ergebung, der innigsten Gemeinschaft mit Gott oder Gottseligkeit, die in Gott ihr höchstes und einziges Gut — wogegen alle irdischen Güter als nichtig betrachtet werden (16. 17. 23. 27. 73, 24 ff. — und die Quelle alles Lichts u. Lebens auf Erden findet (36, 10); welche Gesinnungen gerade in den Pss. ihren classischen lebendigsten Ausdruck gefunden haben. Daraus ist auch in einigen Pss. die für jene Zeit kühne Ahnung eines ewigen Lebens (Seins bei Gott) hervorgegangen, als der echten Quelle dieser Idee, lange bevor sie in die Überzeugung des Volks übergieng u. öffentliche Lehre wurde (s. zu 16, 10. 49, 16).

2) Aus den würdigeren und geistigeren Vorstellungen von Gott fliesst auch eine würdigere Vorstellung von dem Menschen, seiner Natur u. Stellung zu Gott u. der Welt. Einerseits die erhabenste Vorstellung von der Würde u. Hoheit seiner Natur als einer göttlichen (Ps. 8, ruhend auf der Idee des göttl. Ebenbilds Gen. 1. 2). Andrerseits aber auch zufolge des starken Gefühls der Grösse u. Heiligkeit Gottes nicht nur Erkenntniss

der Unreinheit u. Sündhaftigkeit des Menschen vor Gott (51), und der Nothwendigkeit der Heiligung im allgemeinen, sondern auch reges Schuldbewustsein in concreto: namentl. in der Deutung der Leiden als göttl. Gericht, Strafe für Verschuldungen, auch unbewuste (19, 13). Daher das Bedürfniss der Versöhnung mit Gott durch Sündenvergebung aus Gnaden gefühlt, u. durch Reue u. offenes Bekenntniss gesucht (32). Daher Bitten um den heil. Geist als Quelle alles guten in dem Menschen, Gefühl ohne ihn nichts gutes thun zu können (zu 51, 6. 12ff.). Hierin ist der Unterschied von dem Heidenthum u. der Vorzug der bibl. Religion am entschiedensten: ruhend auf dem starken Bewustsein der Heiligkeit Gottes, das nur der Monotheismus gewährt; hier aber zugl. objectivirt durch das positive Gesetz, worin die sittl. Idee u. Aufgabe dem Menschen auch äusserl. ausgeprägt gegenübertritt als Wille Gottes.

3) Demnach ist die Frömmigkeit in den Pss. eine innerliche, sittliche: weil durchdrungen von dem Gefühl der Heiligkeit Gottes u. seines Abscheus vor dem bösen; u. daher von d. Bewustsein der Nothwendigkeit der Heiligung für den Menschen, entspringend aus der Erkenntniss seiner Unreinheit vor Gott, u. der Nichtigkeit der äussern Werke in den Augen Gottes. Die Gottesfurcht ist nicht knechtische Furcht, sondern kindliche Liebe u. Anhänglichkeit, brünstiges Verlangen nach Gemeinschaft mit Gott, gestützt auf seine Barmherzigkeit u. Güte, u. die Überzeugung nur in ihm Leben und Seligkeit zu finden. Auch die Gesetzeserfüllung ist nicht bloss äusserer Werkdienst, sondern freiwillig, mit Lust, aus Liebe zu Gott. So sind überall die Schranken des Mosaischen Realismus durchbrochen, die öffentl. Religionsformen vergeistigt, veredelt, ganz entsprechend der Lehre der Propheten.

Doch fehlt es auch nicht an Äusserungen in den Pss. die Anstoss gegeben u. zu unbilliger Herabsetzung des sittl. Standpuncts der Pss. (wie des A. T. überh.) gedient haben. Dahin gehört zuvörderst die öftere Berufung eines Dichters auf seine Gerechtigkeit vor Gott: die Versicherung, dass er Herz u. Hände rein gehalten u. die Gebote Gottes befolgt habe, dass Gott bei der genauesten Prüfung nichts böses an ihm finden werde, u. die darauf gegründete Hoffnung dass Gott ihm sein

Verhalten lohnen werde. Man findet darin nicht ohne Schein Selbstgerechtigkeit u. Lohnsucht. Allein es sind dies in der Hauptsache nur Betheuerungen der Unschuld, der Treue gegen Gott, im Gegensatz gegen falsche Anklagen, Proteste gegen die Verwechselung mit den gottlosen u. Verräthern; wozu jeder ehrliche Mann berechtigt u. sogar verpflichtet ist. Nur ist der sittliche Begriff u. Masstab allerdings im allg. noch ein mehr äusserlicher, weil auf das Gesetz gegründet, u. das bezeichnet den Unterschied der alttest. Stufe sittl.-religiöser Erkenntniss von der christlichen. Das nähere s. zu Ps. 26. — Den zweiten Anstoss bilden die vielen Verwünschungen u. Bitten um Rache an den Feinden, oder der Ausdruck der Freude daran. Im allg. ist dergl. nicht zu streng zu nehmen, da sich dicht daneben vielfache Äusserungen der Versöhnlichkeit u. Feindesliebe finden (die dem A. T. keineswegs so fremd ist wie es nach einem bekannten freien Citat des Heilandes scheinen könnte), vgl. 7, 5 f. 35, 12 f. 38, 21. 141, 5. Vielmehr liegt in der Anrufung der göttl. Rache oder Strafe meistens nur der Eifer für das Recht u. die Ehre der göttl. Gerechtigkeit die sich darin zu erweisen hat. Die Feinde sind darin als Feinde Gottes betrachtet, besonders die auswärtigen; was in dem particularistischen theokrat. Standpunct des A. T. (einer streitenden Kirche) begründet u. insofern berechtigt ist. Es ist nicht wegzuläugnen dass dabei auch manche volksthümliche Leidenschaft u. fleischl. Eifer mit unterläuft: doch ist das nach d. Geist der alten Welt, besonders des Morgenlands, u. dem part. Standpunct des A. T. milder zu beurtheilen (s. zu 18, 48. 52, 8. 109. 110.). — Der Grund dass man dergl. u. a. Unvollkommenheiten der Pss. einerseits so hoch anrechnet, andrerseits so eifrig wegzudeuten sucht, liegt in dem unbilligen Anspruch welchen die alte Inspirationstheorie an die handelnden Personen u. Schriftsteller des A. T., u. so auch an die Psalmisten gestellt hat, dass sie unfehlbare Heilige u. Muster vollkommener Tugend sein sollen. Mit dieser sollte auch jener endlich fallen, womit dann auch der unbillige Anstoss wegfallen u. das A. T. die ihm angewiesene Stelle mit Ehren behaupten würde. Also nur zu entschuldigen u. zurechtzulegen nach d. Masstab der Geschichte, darum handelt es sich hier, nicht heilig zu sprechen. Denn dass dergl.

auf christl. Standpunct u. für uns nicht mehr erlaubt oder gar Muster sei (wie Hgstb. u. die ganze falsche Apologetik beweisen will), dass wir es nicht mehr nachsprechen u. nachsingen dürfen (wie in so vielen christl. Liedern geschieht), das kann dem unbefangenen und sich selbst klaren Christen nicht zweifelhaft sein [7]).

4. Die Psalmenerklärung — die natürl. bei einem solchen Buch vor allen Dingen eine religöse sein muss — hat daher die Aufgabe den religiösen Gehalt nicht nur gründlich u. eingehend sondern auch u. vor allen Dingen mit unbefangenem geschichtl. Blick u. offenem Auge für alles eigenthümliche zu ermitteln. Sie hat das dankbare Geschäft hier die ewigen Grundsäulen alles echten d. i. lebendigen u. sittlichen Gottesglaubens im Ggsatz mit dem falschen unsittlichen (pantheistischen) u. todten (rationalistischen) nachzuweisen; ebenso wie die des echten Gottesdienstes (Heiligungsstrebens) gegenüber dem falschen (todten Bekenntniss u. Werkdienst). Sie hat sich dabei vor drei Abwegen zu hüten: 1) der falschen Erbaulichkeit (d. i. hohlen Phraseologie die den geringsten Anlass zu erbaulichen Bemerkungen ergreift u. über alles ihre Salbung ergiesst); 2) dem Verwischen der Grenze zwischen dem alttestamentl. u. dem neutestamentl. u. christlichen; 3) dem Streben überall Christus zu finden (s. folg. §.).

## §. 3. Messianische Psalmen insbesondre, oder ob u. wiefern in den Pss. Messianische Weissagungen zu finden sind.

Wie es in dem A. T. überh. viele th. wirkliche th. vermeintl. Messianische Weissagungen gibt, so hat man auch eine Reihe von Pss., nach dem Vorgang des N. T. u. z. Th. der älteren Juden, wegen Berührungen mit Messianischen Ideen oder Zügen in dem Leben u. Leiden Jesu, auf Christus bezogen. Es sind hauptsächl. zweierlei: 1) Königspsalmen, die die Verherrlichung eines Königs enthalten, mit Praedicaten die über das Mass eines gewöhnl. Königs hinauszugehen scheinen, und auf die Weltherrschaft Christi (den siegenden und herrschenden

[7]) Vgl. Herder Geist der Hebr. P. II, 313 f. 352 ff.

Messias bezogen werden, wie bes. 2. 45. 72. 110. 2) Klagpsalmen, wo ein leidender redend eingeführt wird, der sein Leiden beschreibt u. um Rettung bittet oder seine Hoffnung darauf ausspricht, die auf den Stand der Erniedrigung und das Leiden Jesu (den leidenden Messias) gedeutet werden, wie bes. 22. 40; [dazu kommen noch Psalmen in welchen die Zuversicht ausgesprochen ist durch die Gemeinschaft mit Gott vor der Macht des Todes gesichert u. wahren Lebens theilhaftig zu werden, wie bes. Ps. 16, in denen Weissagungen der Auferstehung Christi gefunden werden]. Nachdem diese Deutung in neueren Zeiten sehr beschränkt oder ganz aufgegeben worden war[8]), ist jetzt eine Reaction eingetreten, u. die Mess. Ausl. auch hinsichtl. der Pss. wieder entschieden geltend gemacht worden, namentl. von Hengstenberg Christologie des A. T. (1. Ausg.) I, 1 S. 91—201 (aber im Comm. zu den Pss. beschränkt auf die Königspss., und die auf den leidenden Mess. ausgemustert), Clauss u. Stier (wieder in der ganzen Strenge der Alten, noch viele add. Pss. neben den obengenannten, bei Stier aber typisch mit Doppelsinn), vgl. Sack Apologetik 2. A. S. 278 ff. Die Deutung nimmt sie entw. als streng directe Weissagung: so dass der Ps. gar nicht auf den Dichter u. s. Umgebung, sondern lediglich auf Christus geht, indem der Dichter durch die Inspiration in die Lage u. Seele des Messias hineinversetzt wird u. von da heraus redet. Oder als indirecte (typische) Weissag., Vorbild:

---

[8]) JDMichaelis krit. Collegium über die drei wichtigsten Psalmen von Christo 16. 40. 110. Gött. 1759. — J. A. Starck a. a. O. S. 449 ff. (seien schwer zu bestimmen und nur etwa 2. 16. 22. 40. 110 zuzulassen). — Ähnl. G. Fr. Hufnagel in einer Reihe von Programmen: zuerst im allgem. de Psalmis prophetias Mess. continentibus. Erl. 1783 u. 1784. 4. (auch in Velthusen u. a. commentt. theol. III, 61—115). Vorsichtsregeln u. gegen die mystische oder typische Deutung des A. T., so dass nur wenige Pss. mit wahrer Mess. Weissag. übrig blieben. Dann über einzelne: in Ps. II. Erl. 1786 (commentt. th. IV, 401 ff.): im höheren Sinn auf Christus; in Ps. XVI. Erl. 1787 (comm. V, 1—8) schwankend zw. exeg. Gründen u. d. Auctor. der App.; in Ps. XXII. Erl. 1788—91 in 4 Theilen (comm. V, 19 ff. der zweite schon I, 501 ff.): nicht auf Christum anwendbar. — Ammon bibl. Theologie 2. B. Christologie des A. T. — J. H. Schulze Kritik aller Mess. Psalmen. 1802. — J. Jahn appendix hermeneutices fasc. 1. II. vatt. de Messia. 1813. 1816 (beschränkt sie auf Ps. 110).

mit Annahme eines zwiefachen Sinns, eines niedern eigentlichen oder historischen, u. eines höhern geistlichen u. Messianischen, durch den jener erst seine vollkommene Erfüllung erhalte; letzteres bald bewust, bald unbewust, inspirirt oder nur real gefast.

Die Frage hängt von der allgemeinern hermeneutischen Fr. ab: inwiefern Christus u. sein Werk überh. im A. T. zu finden sei. Neuerdings ist durch den Fortschritt der exegetisch-historischen Forschung wie durch psychologisch-theologische Untersuchungen des Inspirationsbegriffs (Verh. des göttl. Geistes zu dem menschlichen) die frühere mechanisch-supranaturalistische wie flach naturalistische (rationalistische) Ansicht zu dem freiern geistigern Begriff eines über den nächsten gramm.-historischen hinausgreifenden vorbildlichen Sinns des A. T. für das N. T. sowohl im allg. als in einzelnen hervorragenden Stellen vermittelt worden, die allg. Eingang gefunden hat, auch bei der Reaction [9]). Einstimmig ist anerkannt, das das A. T. im

---

[9]) Die Annahme eines zwiefachen Sinnes findet sich schon vielfach unter den KVV. (bes. der ältern antioch. Schule), bei Calv. u. a. reform. Ausll., bei Bengel u. a. Neuerdings ist wieder der erste Anstoss dazu, wie es scheint, gegeben worden durch DE WETTES Abh. über die symbolisch-typische Lehrart des Briefs an d. Hebraeer in Schleiermacher u. a. theologischer ZS. III, 1—51 (Vertheidigung derselben als berechtigt u. nicht rein willkürl.); wonach BLEECK über die dogmatische Benutzung alttestamentl. Aussprüche im N. T. u. deren normative Bedeutung für den christl. Ausleger, in den theol. Studien u. Kritiken 1835, 441 ff. u. im Comm. zum Br. an d. Hebr. II, 96 ff. Ferner gehören dahin H. OLSHAUSEN über tiefern Schriftsinn Königsb. 1824, u. die bibl. Schriftauslegung (gegen Steudel) Hamb. 1825. — TOB. BECK über Mess. Weissagung u. pneumat. Schriftauslegung in d. Tübinger ZS. 1831, 76 ff. u. im Anhang zu dessen Ausl. von Röm. 9. 1833, 155—65 (bündig u. geistvoll). Mit Rückfall in die rabbinische Vieldeutigkeit des A. T. u. das freieste Spiel der geistl. Ausdeutung STIER Andeutungen für gläub. Schriftverständniss. Leipz. 1824—30, und die Ausübung in den 70 ausgewählten Pss. Halle 1834. 1836; wogegen DE WETTE über die erbaul. Erklärung der Pss. Heidelb. 1836 S. 3—34 die Grundsätze einer wahrhaft geistl. mit der wissenschaftl. vereinbaren Ausl. geltend gemacht hat. Vgl. THOLUCK das A. T. im N. T. Beilage I. zum Comm. über den Brief an d. Hebr. (zuerst 1836). — Eigenthümlich H. HOFMANN Weissagung u. Erfüllung. Nördl. 1841. 1844. 2 Bde. (nebst dessen Schriftbeweis 1852 ff., jetzt in 2. Ausg.), ein System geschichtlicher oder Real-Typik des A. T., das eine grosse Zahl von Anhängern gewonnen hat.

Ganzen und Grossen ein Typus d. i. voll vorbildlicher Bedeutung für das Christenthum ist: th. in s. Aussprüchen u. Weissagungen, th. in thatsächl. Vorbildern (Personen, Thatsachen, symbolischen Gebräuchen u. Instituten). Diese Beziehung ist ein Werk des göttl. Geistes, der die ganze Geschichte organisirend durchdringt, also vermöge einer organischen geschichtl. Entwickelung der in der alttestam. Hülle verborgenen Keime zu der christl. Idee. Daher diese Auffassung u. Auslegung d. Gesch. u. des Verh. zwischen A. u. N. T. fügl. eine organische genannt werden kann; gewonnen vermittelst der geistlichen Auslegung (der „pneumatischen" oder „Geistes-Hermeneutik" Becks, mit Berufung auf 2. Petri 1, 20 f. die classische Stelle für alle reale Typik oder thatsächlich unbewuste Weissagung), in der Mitte zwischen der buchstäblichen oder grammatisch-historischen, die den nächsten hist. Sinn (gleichs. die „individuelle Physiognomie") erforscht, u. der allegorisirenden, die ohne tieferes Eindringen in den organischen Zusammenhang nur nach gewissen äussern Ähnlichkeiten und Parallelen sucht. Es ist von einem Theil der Neueren viel Misbrauch mit diesem Princip der geistl. u. organischen Geschichtsbetrachtung u. Auslegung getrieben worden, besonders von Hofmann u. seiner Schule, die unter diesem Namen vielmehr den alten Unfug der allegorischen Auslegung u. der Theosophie erneuert haben [10]): aber man darf sich dadurch das Princip selbst nicht verleiden lassen, welches unstreitig ein richtiges ist, u. der geschichtl. Forschung wie der Schriftauslegung ihre hohe Aufgabe vorhält, die freilich nicht so leicht zu erfüllen als zu erkennen u. in eine Formel zu fassen ist. Es ist darin ein höherer (geistlicher) Sinn neben dem eigentl. gramm.-historischen anerkannt: nicht ein Doppelsinn (zwei verschiedene nebeneinander, wie die ältern Allegoriker u. wieder Stier), sondern zwei Seiten desselben Sinns in organischer Durchdringung. Der eine auf der hellen Oberfläche des verständigen Bewustseins in seiner Wechselwirkung mit d. Aussenwelt (Obersinn); der andere in der dunkeln Tiefe der Seele, wo der göttl.

---

[10]) Vgl. meine Abh. „Die heutige theosophische oder mythologische Theologie u. Schrifterklärung" in der deutschen ZS. für christl. Wissenschaft u. s. w. herausg. v. Hollenberg, Aug. 1861 (u. in besondrem Abdruck).

Geist waltet, als Untersinn (ὑπονοια) d. i. dunkle Ahnung[11]). Das gilt schon im allg. von allen tiefern Aussprüchen, z. B. guten Sprüchwörtern (die im concreten Ausdruck lauter Typen einer unerschöpflichen Menge von Fällen sind); geschweige von den geisterfüllten Reden der Gottesmänner des A. T. oder ihren symbolischen Handlungen u. Gesichten u. den Silberblicken der Geschichte selbst. Demnach ist das Weissagende (Vorbildliche) im A. T. 1) meistens mehr oder minder unbewust, nicht nur thats. Vorbilder, sondern auch Aussprüche; 2) stets allgemein, ideal, unbestimmt über der Geschichte schwebend, u. kann nicht auf zufällige äussere Umstände der Gesch. Jesu gehn[12]); 3) die Anwendung alttest. Stellen im N. T. ist nur im allgem., als auf der Grundeinheit des A. u. N. T. ruhend, für das Verh. beider beweisend, aber nicht im einzelnen für uns massgebend (normativ): weil viele Citate th. ungenau oder ganz abweichend (nach d. Gedächtniss oder der Alex. Übers.), theils blosse freie Anlehnungen, nach damaliger Sitte, also für uns nur allenf. im populären Gebrauch erlaubt sind (nun selbst von Hgstb. anerkannt). 4) Als directe Weissag. ist nur solches christliche anzunehmen was nicht ganz ausserhalb des alttest. Gesichtskreises liegt oder demselben gradezu widerspricht, wie die Idee des leidenden Messias, der Auferstehung [die wenigstens dem älteren Hebraismus fremd ist]*).

Was nun aber die Psalmen betrifft, so ist da grade von vorn herein nicht viel specifisch-Messianisches (auf einen persönl. Mess. sich beziehendes) zu erwarten: weil die Poesie in der Gegenwart lebt, der Messias aber eine Idee der Zukunft ist. Doch finden sich einige die in idealer Haltung den König, entsprechend der Idee des Gottesreiches und des theokr. Königthums, als Weltherrscher u. Priesterkönig (Ps. 2. 72. 110), u. Jerusalem als Hauptstadt eines die Welt umfassenden Reiches

---

[11]) Eine gute psychologische Nachweisung des typischen oder weissagenden (Verschlingung des besondren sinnlichen u. des allg. idealen) in den Äusserungen des Geistes, der unerschöpflichen übergreifenden Anwendbarkeit alles wahrhaft geistigen gibt DE WETTE über erbaul. Erkl. d. Pss. S. 13 ff.

[12]) Vgl. NITZSCH System der christl. Lehre §. 35.

*) DE WETTE über erbaul. Erkl. d. Pss. S. 19 ff. vgl. S. 31 ff.

(Ps. 87) verherrlichen; oder die Herstellung des Gottesreichs in solcher Vollendungsgestalt (Ps. 60. 68) u. die ewige Herrschaft der Dav. Dynastie (Ps. 89. 132) verheissen, u. insofern Messianischen Charakters sind [13]).

### §. 4. Poetischer Charakter der Pss.

1. Die besondre Dichtungsart der Pss. ist im ganzen die des Lieds, oder die sog. lyrische, d. i. unmittelbarer Erguss einer Stimmung oder eines den Dichter beherrschenden u. zum Ausdruck drängenden Gefühls; die hier durchgängig eine religiöse oder durch den Gedanken an Gott u. die Beziehung der vorhandenen Lebenslage auf ihn bestimmte u. gehobene ist. Ein unmittelbarer Erguss des Gefühls: d. h. nur entsprungen aus dem in d. menschl. Natur begründeten Drange was im Innern lebt auch äusserlich in Worten in entsprechender, d. h. hier künstlerischer Form darzustellen; u. in höheren Momenten der poetischen Stimmung, wenn das Herz von der Idee eines höhern Gutes entzündet u. in Schwung gesetzt ist, von der Begeisterung eingegeben. Also lediglich um sich selbst zu genügen, oder (wie hier im religiösen Verhältniss, wo die Seele vor Gott steht) Gott zu bestimmen: ohne irgend einen andern ausser dem Subject oder Gott liegenden Zweck. Die Pss. als eigentliche Lieder stehn dadurch im Gegensatz mit andren Rede- u. Dichtungsarten: die einesth. nicht blosse Ergüsse des Gefühls oder poetischen u. religiösen Triebs sind, sondern zugleich oder vorzugsweise Erzeugnisse des Verstandes oder der verständigen Betrachtung (Reflexion); andernth. einen Zweck ausser sich, eine Beziehung auf andre Menschen haben: sei es bloss zu belehren, wie der Spruch oder das Lehrgedicht; oder zugleich zu

---

[13]) [Treffend hat Herm. Schultz in d. Abh. „über doppelten Schriftsinn“ Stud. u. Krit. 1866. Hft. 1 darauf hingewiesen dass im gottesdienstl. Gebrauche der alttest. Gemeinde manche Pss., namentl. die meisten der im N. T. Mess. gedeuteten, im Lichte der prophet. Weissagung Messianisch aufgefast werden musten, also gleichsam auf Grund des ursprüngl. geschichtl. Sinnes noch einen zweiten höheren Mess. Sinn gewannen; besonders gilt dies von den Königspsalmen die schon zur Zeit abgöttischer Könige u. noch mehr in der Zeit da es gar kein Königthum mehr gab, von den frommen Israeliten nur auf den künftigen wahrhaftigen d. i. den Messianischen König bezogen werden konnten.]

leiten d. i. ihre Gesinnung u. ihren Willen zu bestimmen, wie die prophetische Rede. Von beiden aber findet sich ebenfalls vieles in den Psalmen, theils rein theils gemischt mit dem Lied (s. die Angabe des Inhalts §. 1); so dass sie vielfach auch in diese beiden Gebiete übergreifen (wie umgekehrt auch jene, besonders die prophetische Rede, auf ihren Höhepuncten zuweilen sich zum Lied erheben [14])). Die Pss. sind aber nicht nur in dem spätern liturgischen Gebrauch, als Gesangbuch des zweiten Tempels, sondern auch ursprünglich nicht bloss gedacht (Gedichte) sondern gesungen worden, oder doch dazu bestimmt gesungen zu werden, u. zwar mit Begleitung von Musik. Das lehrt schon die Analogie aller ältesten Poesie, besonders der lyrischen, die nicht für das blosse Lesen — wie in den späteren literarisch-gebildeten Zeiten —, sondern zum Hören durch Gesang mit Begleitung eines mus. Instruments bestimmt war, wodurch sie, verbunden mit dem Zauber des Rhythmus (wovon §. 5), die Seelen der Hörer berauschte, u. allein die grosse Wirkung hervorbringen konnte wovon die Sage wie die Erfahrung berichtet. So finden wirs auch bei den Hebraeern. Die Verbindung der Musik mit dem Gesang ist oft erwähnt (wie die Wirkung derselben auf das Gemüth, u. ihr Gebrauch zur Beschwichtigung oder zur Begeisterung 1. Sam. 16, 16 ff. 2. Kön. 3, 15); u. bei öffentl. Feiern (eines Sieges u. dgl.) finden wir die Hymnen mit Reigen (מְחוֹלוֹת) d. i. antwortenden (den Refrain wiederholenden) Chören tanzender u. die Handpauke schlagender Weiber, also mit Musik u. Tanz, begleitet (Ex. 15, 20 f. Richt. 11, 34. 21, 21. 1. Sam. 18, 7. 21, 12). In den Psalmen weist auf die musikalische Begleitung derselben (ganz abgesehen von den Überschriften, die sich auf die spätere Aufführung im Tempel beziehen) der häufige Gebrauch der Wörter die *spielen* bedeuten זַמֵּר, נַגֵּן, נְגִינָה u. a., öfters mit Nennung der Instrumente כִּנּוֹר, נֵבֶל u. s. w. hin; u. auf eine Aufführung mit Chören oder selbst Reigen die häufige strophische Gliederung mit Refrains, was zuweilen aus dem Inhalt derselben u. der Art des Ps. selbst deutlich ist (wie Ps. 24. 68), in den späteren Tempelpss. aber ohnehin augenscheinlich.

---

[14]) Vgl. de Wette Einl. §. 260.

2. Der eigentl. poetische Werth u. Vorzug der Pss. hängt damit zusammen dass sie, wie die Hebr. Poesie überh., die älteste ist, u. als religiöse — zufolge der bevorzugten religiösen Stellung des Isr. Volks — die einzige in ihrer Art (§. 2, 2). Schon daraus ergeben sich, im Vergleich mit der Poesie aller andern Völker, die beiden Vorzüge der Einfachheit und der Ursprünglichkeit. Das Wesen der poet. Begeisterung u. ihr Inhalt stellt sich in den erhaltenen Denkmalen der Hebr. Poesie — im Siegeslied u. Loblied wie im Klagelied, im Liebeslied wie in Fabel, Räthsel, Spruch u. Lehrgedicht — in seinem reinsten einfachsten Ausdruck dar. Noch lebt sie in dem Element der unmittelbaren vollen u. starken Empfindung, wie die eines noch uncivilisirten Naturvolks ist, das von wenigen u. beschränkten aber um so stärkern Gefühlen und Ideen bewegt ist, ohne Einmischung der Reflexion, die später immer mehr die Empfindung vermittelt u. verfälscht u. allerhand künstliche Mittelgattungen der Poesie hervorbringt. Noch zeigt sie das schlagende Herz der Poesie, den vollen Pulsschlag des Gefühls, der alles mit dem Gesetz des Parallelismus, in Wortklang (Assonanz, Gleichklang) u. Gedanken, in Strophen, Refrains u. ähnl. rhythmischen Figuren, durchdringt, sich an den innern Rhythmus (der Gedanken u. Worte) haltend, ohne sich noch auf die feineren u. ausgebildeteren äusseren Formen desselben (Silbenrhythmus u. dgl.) einzulassen (s. folg. §.). Die Gedanken sind belebt durch anschauliche sprechende Bilder aus der Natur u. nächsten Umgebung; durch zahlreiche Personificationen der leblosen Natur; durch unmittelbare Vorführung wechselnder Scenen u. Personen u. ihrer Reden, unerwartete Wendungen u. schroffe Übergänge; durch sinnliche menschl. Art von Gott u. göttl. Dingen zu reden (Anthropomorphismen), wie sie der Fassungskraft bes. des sinnlichen Menschen entspricht, u. dazu dient das Verhältniss traulicher u. lebendiger zu machen [15]). So ists auch in den Psalmen, in bes. Anwen-

[15]) Vgl. Herder Geist der Hebr. Poesie II, 1 ff. („vom Ursprung u. Wesen der Ebr. Poesie"); u. die herrlichen Aufschlüsse über das Wesen der echten Volkspoesie in den berühmten Abhh. über Ossian u. s. w. die seinen „Stimmen der Völker in Liedern" als Einleitung vorangestellt sind. — Auch Ewald die poet. BB. des A. B. I gibt vorn S. 5 ff. eine lebendige (nur zu wortreiche u. im allgemeinen sich haltende) Beschreibung

dung auf die religiösen Ideen d. i. die ewigen u. höchsten Güter des Israelitischen Volks; dem Gegenstand gemäss in gemilderter Kraft. Hier finden wir diese die Seele bewegenden u. zu ihrem Eigenthum u. Lebensgrund gewordenen Ideen in mannigfacher Richtung u. Anwendung auf eine Weise ausgesprochen die — schon weil selbstgeschaffen, ursprünglich, frisch aus dem Quell der Empfindung geflossen, nicht von aussen eingeführt u. nachgeahmt — in jeder ihrer Richtungen classisch ist. Im Loblied (Hymnus) finden wir den Schwung u. die Kraft u. Kühnheit der älteren Volkslieder dieser Art (in d. hist. BB.), u. daneben die anmuthigsten Naturschilderungen (überh. mehr Liebe zur Natur u. lebendiges Naturgefühl als man bei einem so nach innen gedrängten Volk erwarten sollte). Im Lehrlied die Bündigkeit u. Abrundung des Sprüchworts oder die geistige Vertiefung u. Innerlichkeit der Propheten, ja öfters eine Kühnheit der Ahnung u. Höhe des Gedankens die über die Propheten hinausgeht u. nur von d. Buch Hiob übertroffen wird. Im Gebet aber die herzlichste Vertraulichkeit des Geschöpfs gegen seinen Schöpfer u. Herrn, die festeste Zuversicht auf s. Hülfe, die rührendste Ergebung in seinen Willen.

3. Aber nicht alles steht auf dieser Höhe. Ein grosser, ja der gröste Theil der Pss. ist nicht frisch oder ganz aus dem Born eigner Empfindung gequollen, sondern aus zweiter u. dritter Hand entlehnt u. nachgeahmt. Es hat sich natürlich, wie überall, im Fortgang der rel. u. poetischen Bildung allmählig ein Schatz von beliebten poetischen Phrasen u. Wendungen gesammelt, die von späteren Dichtern die dasselbe Thema behandelten als gäng u. gäbe gewordene Formeln verwendet wurden; u. am Ende wurden ganze Psalmen (besonders Tempellieder u. alphabetische Spruchsammlungen) aus solchen Formeln mechanisch zusammengesetzt. Es ist ganz dasselbe was unserer geistlichen Poesie widerfahren, deren ungeheure Wucherung (man zählt über 80000 Lieder) ein zweideutiger Ruhm unsrer deutschen Kirche ist, u. nur die Leichtigkeit u. unausbleibliche Fruchtbarkeit der Reimerei mit gangbaren Phrasen beweist. Es ist eine unabweisl. Pflicht der Auslegung, diese matten Nachbildungen von

der Natur u. Entstehung des poetischen Gedankens (ähnlich wie in s. Propheten des A. B. I der Entstehung des prophetischen).

den ursprünglichen lebensvollen Erzeugnissen echter Empfindung zu unterscheiden (auch zum Behuf der geschichtlichen Auslegung, s. §. 6). Aber diese Kritik ist noch wenig geübt worden, u. bei dem von de Wette gemachten Anfang stehn geblieben; während die Ausll. der Reaction (u. mit ihnen oft auch Ewald aus Unreife des Geschmacks) alles mit demselben Heiligenschein umkleiden, u. das unbedeutendste mit hohlen Phrasen erheben; wodurch man nur dem wirklich vortrefflichen darin seine gebürende Schätzung verkümmert, u. das Psalmbuch bei fernerstehenden in ein ungünstiges Vorurtheil u. Gefahr der Misachtung bringt.

Anm.: Von mehreren Seiten wird behauptet dass die Verff., namentlich David, die Pss. für die Gemeinde, zum gottesdienstl. Gebrauch, gedichtet haben. So namentl. Dursch S. 81 ff. (der daraus erklärt warum die Beziehungen auf die veranlassende Lage so allgemein gehalten sind), ebenso Hgstbg., u. aus entgegengesetzten Gründen Olsh., weil er sie alle aus d. späten Zeit des Tempelgebrauchs ableitet, u. ihren liturgischen Gebrauch auch für ihren urspr. Zweck hält. Nur von letzterer Voraussetzung aus hat diese Ansicht einen Sinn, die ihnen alle subjective Wahrheit des Gefühls u. der Begeisterung nimmt, sie aus der Reihe ehrlicher Lieder streicht, u. zu todten Machwerken der Berechnung macht, an denen alles gefühlsmässige nur „fingirt" d. i. künstlicher Schein u. aufgetragene Schminke ist. Wie man eine solche Hypothese mit der Abfassung von David, u. überh. mit einiger poetischer Achtung der Pss. vereinbaren kann, gehört für mich zu den Unbegreiflichkeiten, u. zeigt wie es mit der Psychologie in manchen Kreisen aussieht, oder welchen Automaten man aus dem frommen Menschen machen möchte.

## §. 5. Äussere Form oder Rhythmus der Hebr. Poesie.

### A. Begriff u. Arten des Rhythmus überhaupt*).

Der Rhythmus gehört zu den Grundgesetzen der menschlichen Natur. Er hat seinen Grund in dem Pulsschlag oder

*) Davon handelt sehr eingehend de Wette in der Einl. zum Comm. VII. (vgl. Einl. ins A. T. §. 127 ff.) was bisher das Beste darüber war. Sehr ausführlich auch, mit einzelnen guten Gedanken Ewald a. a. O. III. S. 91 ff., u. (compilirend) Keil in Hävernicks Einl. III. §. 278 f. (S. 23—76). Eine tiefere physiologische u. psychologische Begründung u. bestimmtere Begriffsfassung des Rhythmus u. seines Gesetzes ist versucht in m. Abhandlung „das zwiefache Grundgesetz des Rhythmus u. Accents, oder das Verhältniss des rhythmischen zum logischen Princip der menschl. Sprachmelodie in der ZS. der Deutschen morgenländ. Gesellschaft 1852,

Wogenschlag der Quellen unsres physischen Lebens, des Bluts u. daher des Athems, d. i. in dem Gesetz des Aufundniederwogens oder der Oscillation, welches das allg. Bewegungsgesetz alles flüssigen ist. Diese aufundniederwogende Bewegung des Bluts u. Athems theilt sich allen Bewegungen u. Thätigkeiten des Körpers mit, u. nöthigt sie zu einem steten Wechsel zweier einander entsprechender u. sich die Wage haltender Theile der Bewegung, oder abgemessener Gegensätze von Hebung u. Senkung, auf u. ab, stark u. schwach u. s. w., kurz zur Beobachtung eines Parallelismus in der Bewegung (was wir gewöhnlich Tact nennen). Das ist der Rhythmus im allgemeinen Sinn, der sich nun in den verschiedenen menschlichen Thätigkeiten verschieden äussert. In den mehr äusseren leiblichen Verrichtungen äussert er sich besonders in dem tactmässigen Gang d. i. in dem steten Parallelismus der Tritte. In der menschl. Rede — die uns hier zunächst angeht —, in der steten Hebung u. Senkung der Stimme d. i. dem Parallelismus von starkem u. schwachem, hohem u. tiefem Ton (zunächst nämlich als Gegensatz der Tonstärke, des Accents, dadurch aber zugleich der Tonhöhe oder Modulation). Dadurch wird der Strom der Rede in lauter Wogen gebrochen: theils grosse, die Sätze, theils kleinere, die einzelnen Wörter u. Silben. Das ist der Rhythmus im engern Sinn; u. diesen natürl. Rhythmus auf die rechte d. i. dem Inhalt angemessenste Art hervortreten, u. die ganze Rede davon durchdringen zu lassen, darin besteht alle Kunst der Declamation.

Als Grundgesetz der menschl. Stimme kann zwar der Rhythmus in keiner menschl. Rede ganz ausbleiben: aber er ist eines sehr verschiedenen Grades der Ausbildung fähig. Er tritt desto stärker u. deutlicher hervor je stärker die Stimme intonirt u. gleichsam ihre Wogen schwellt, also die Kraft u. Masse der Bewegung sich steigert: weil je höher ihr Wogenschlag geht, desto weiter ihre Hebungen u. Senkungen auseinandertreten u. desto entschiedener sich ins Gleichgewicht mit einander setzen. Diese Kraft der Intonation oder des Wogenschlags der Stimme

---

S. 153 ff.; vgl. schon früher in d. Beleuchtung dunkler Stellen der alttest. Textgeschichte III. in den theol. Studien 1837, S. 869 ff.

ist aber naturgemäss die Wirkung einer erhöhten Stimmung der Seele. Diese besteht zunächst in einer Erregung des Gefühls (Gemüths), welche den Wogenschlag des Bluts u. damit die Kraft der Stimme steigert. Aber es muss zugleich ein geistiges Element eingreifen, wodurch die Gemüthsbewegung vor wildem Aufruhr bewahrt, gezügelt u. nach einer bestimmten Richtung hin geleitet, also in einen regelmässigen Wogenschlag gebracht wird. Das ist der Fall in der poetischen Stimmung oder Begeisterung deren Wesen darin besteht dass die Seele, von der Vorstellung eines höheren menschl. Guts (Idee) oder einem darauf sich beziehenden Ereigniss gleichsam elektrisch getroffen u. durchzuckt, in einen Zustand der Gemüthsaufregung versetzt wird, in welchem das Gefühl aufgeregt u. zugleich der geistigen Betrachtung Stoff gewährt, also Gefühl u. Verstand zugleich beschäftigt wird: so dass also beide sich gegenseitig durchdringen oder miteinander abwechseln u. sich das Gleichgewicht halten; folgl. der aufgeregte Grund des Gefühls durch den Gedanken gezügelt u. geleitet in eine wogende, schwingende (rhythmische) Bewegung gesetzt wird, von welcher die Seele getragen, u. wie auf einem wogenden Elemente schaukelnd, ihre Betrachtungen oder Empfindungen nicht anders als in wogenförmigen u. ebenmässigen (rhythmischen) Sätzen (Gegensätzen), oder im Parallelismus u. in dem specifischen Sprachton des Gesanges ergiessen kann [16]).

[16]) Das lässt sich selbst mathematisch erweisen, weil es ein wirkl. Naturgesetz ist. Die Thätigkeiten oder Zustände des Denkens u. Fühlens bilden den Gegensatz von Ruhe u. Bewegung; u. zwar nach entgegengesetzten Seiten hin. Äusserlich (physisch) erscheint das Denken als gänzl. Ruhe, Stillstand des äussern Lebens: indem das Subject ganz in das Object versenkt, darin verloren, u. gleichs. ausgeleert ist; das Gefühl dagegen als Bewegung, Aufruhr: indem das Subject von einem Object erfüllt, dadurch aufgeregt u. zu einem höheren Grad des physischen Lebens gesteigert ist. Innerlich (geistig) betrachtet erscheint umgekehrt das Denken als freie Bewegung des betrachtenden Subjects, indem es sich von einer Seite des Gegenstands zur andern wendet, u. von Anschauung zu Anschauung, von Gedanke zu Gedanke fortschreitet; das Fühlen (Zustand der Gefühlserregung) dagegen als Ruhe, Stillstand, Gebundenheit des geistigen Lebens, indem das Subject erfüllt u. eingenommen von einem Gegenstand, an denselben Punct geheftet ist, von dem es nicht loskommen kann und zu dem es immer wieder zurückgetrieben wird. In der poet. Stimmung nun, wo

Diese rhythmische Bewegung der Seele in der poetischen Stimmung ergreift den ganzen Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt, u. äussert sich daher durch alle Organe desselben, äusserlich u. innerlich, leiblich u. geistig. Äusserlich (leiblich) zunächst durch die rhythmische Bewegung der Füsse, u. begleitet von entsprechenden Bewegungen des ganzen Leibes d. i. den Tanz in s. ursprüngl. Sinn; die roheste u. ausdruckvollste Äusserung der poetischen Stimmung in dem Naturmenschen. Sodann durch rhythmisch-musikalische Töne der Stimme d. i. den Gesang, der auch ohne Worte zur Äusserung poetischer Stimmungen dient. Dieser ist eine Steigerung (Potenzirung) der gewöhnlichen Sprache, aber nicht bloss dem Grade sondern auch der Art nach. Seine Töne entstehen dadurch dass die Stimme nicht nur stärker intonirt, sondern auch sich eigenthüml. schwellt u. in Schwingung setzt, in merklichem Wogengang, worauf sie deutlich sich schwingende (elastische) in grossen Intervallen auf- u. absteigende (d. i. musikalische) Töne ergiesst [17]). Diese Töne u. Weisen, statt durch die eigne Stimme durch ein Instrument hervorgebracht, ergeben die Musik, die ebenfalls zunächst Ausdruck der poetischen Stimmung ist. Geistig aber äussert sich dieselbe erst dann wenn sie nicht bloss ein allgemeines Gefühl in rohen Tönen des Gesangs oder der Musik, sondern eine bestimmte in Begriffe gefaste Idee in Worten ausspricht d. i. im Lied; welches die ausgebildete d. i. zum Bewustsein erhobene u. geistig verklärte Poesie, u. die vollkommenste Äusserung der poetischen Stimmung ist [18]). Sofern aber

---

beides zusammenwirkt, also das Subject in seiner Thätigkeit Ruhe u. Bewegung vereinigt u. weder gradlinig fortschreiten noch stillstehn kann, muss es gleichsam die Diagonale zwischen beiden einhalten; so entsteht Schwingung, Oscillation d. i. Bewegung um einen festen Punct, Mittelpunct, zu dem es immer wieder zurückgezogen wird. Am besten lässt sich das beobachten beim Übergang von dem Zustand des reinen Denkens oder reinen Affects in den mittleren der poetischen Stimmung.

[17]) Der Gesangton kann zwar jeden Augenblick willkürl. hervorgebracht werden: aber als natürliche Lebensäusserung ist er der poetischen Stimmung ausschliessl. eigen, u. die specifische Sprache derselben; so dass man sie fügl. als die Stimmung definiren kann in der man „singt".

[18]) Am stärksten erscheint ihre Wirkung in der harmonischen Zusammenwirkung aller drei Äusserungen: Tanz, Musik u. Gesang, wie sie bei

Gesang wie Tanz Ausdruck poetischer Stimmung sind, die in einer rhythmischen Bewegung der Seele besteht, muss das Gesetz ihrer Bewegung in dem Parallelismus ihrer Glieder bestehn. Dieser Parallelismus ist nun einer verschiedenen Stufe der Ausbildung fähig, jenachdem er sich entweder bloss auf die grösseren Reihen, oder zugleich auf die kleineren Glieder derselben erstreckt.

Am deutlichsten zeigt sich dies zuvörderst im Tanz: wo sich entweder nur ein Rhythmus im grossen, in parallelen Reihen *(Reigen, Chören)* zeigt, wie in dem Tanz roher Völker u. alten Nationaltänzen bei uns, die eine poetische Situation oder Geschichte des menschl. Herzens u. Lebens dramatisch darstellen; oder die Bewegung zugleich bis zu ihren kleinsten Theilen, den einzelnen Schritten, herab rhythmisch geregelt u. gegliedert ist, durch stete Wiederkehr eines gleichmässigen Schrittparallelismus d. i. den Wechsel starker u. schwacher Tritte von gleichem Zeitmass (Tanzschritte, *pas*); oder endlich es auch wol bei blossen Tanzschritten bleibt, ohne grössere Reihen zu bilden, also ohne einen poetischen Gedanken auszudrücken (wie unser Walzer u. dgl.). Ebenso der Rhythmus der Musik u. sonstiger Töne (z. B. der Trommel). Am ausgebildetsten aber in der poetischen Rede, dem Lied (Gesang). Dieses, als eine Vermählung von innerem u. äusserem, Gedanken u. Tönen (Worten), umschliesst zweierlei Mittel wodurch sich die poetische Stimmung äussert, also einen zwiefachen Rhythmus. Zunächst einen innerlichen, der Gedanken selbst. Denn da das Wesen der

---

Naturvölkern gefunden wird. Aber sie ist nur auf einer gewissen Stufe der Bildung natürlich u. thunlich. So wie diese überschritten ist, löst sich das Band: Musik u. Gesang trennen sich vom Tanz, weiterhin auch die Musik vom Gesang, u. der Gesang vom Lied, u. dieses wird zum blossen Gedicht, das nur noch zum Geist, nicht mehr auch zum Ohr spricht. Durch die Trennung gewinnen die Künste einzeln an Ausbildung: aber indem sie sich von ihrem ursprünglichen Boden entfernen u. die Grenzen des wirklich poetischen (im Tanz u. in der Musik des poetischen Gedankens, im Lied des poet. Gefühls) überschreiten u. sich zum Selbstzweck machen, verfallen sie der Verkünstelung u. Entartung d. i. der Vergessenheit ihrer eigentl. Natur u. Bestimmung, u. werden hier leeres Gespringe u. Klingen ohne Seele, dort luftiges feines Denk- u. Wortgekräusel ohne Herzschlag. Vgl. Herder Geist der Hebr. P. II, 7. S. 266 ff.

poetischen Stimmung, wie nachgewiesen worden, in einem regelmässigen Wogenschlag des erregten Gemüths oder Lebensgrunds besteht, so muss auch der Gedankengang ein wogenförmiger (rhythmischer) sein, folgl. in einem steten Parallelismus der Gedanken oder Sätze bestehn, welcher die Seele u. Grundlage alles äussern Rhythmus ist. Dieser Gedankenrhythmus tritt nun äusserlich in der Rede in ähnlicher Abstufung hervor wie der Rhythmus des Tanzes (von dem auch die Bezeichnungen desselben entlehnt sind). Zunächst bleibt er dabei stehn nur die grösseren Reihen — Sätze u. Perioden — in Parallelismus zu bringen = *Verse* u. *Strophen;* letztere zuweilen äusserl. dargestellt durch antwortende Chöre (Hebr. עֲנִיָּה Ex. 15, 21. u. a.). Das ist die älteste u. wesentlichste Art des Rhythmus (bei welcher die Poesie des A. T. stehn geblieben ist); öfters bezeichnet durch den Reim d. i. den Gleichklang des Schlussworts der entsprechenden Reihen, um ihren Parallelismus dem Ohr näher zu bringen. Oder es sind zugleich die einzelnen Worte u. Silben rhythmisch geregelt (Silbenrhythmus, Silbentanz), durch den steten Wechsel der Hebung u. Senkung der Silben (*Versfuss, pes,* richtiger *Versschritt,* analog dem Tanzschritt — *pas* aus *passus* —, u. zwar Doppelschritt, wie der Römische als Mass der Entfernungen, weil in jedem ein Gegensatz der Hebung u. Senkung); wobei das Gleichmass der gehobenen u. gesenkten Silben entweder nach Länge u. Kürze gemessen wird *(Silbenmass, Metrum),* oder bloss gezählt mit oder ohne Rücksicht auf den Wortton. Das ist der vollkommenste Rhythmus: durchgängige rhythm. Gliederung der Rede von den grössten bis zu den kleinsten Theilen derselben herab. Absteigend (analytisch) vollzieht er sich durch fortgesetzte Dichotomie oder Zerlegung der Periode (des Verses), vermittelst eines mittleren Einschnitts (die sog. *Caesur* in der classischen Metrik) in parallele Glieder oder Gegensätze: zunächst in Hemistichen, dann in Dipodien (parallele Doppelschritte). Dann in aufsteigender Ordnung Verse mit einander verbunden zu Versgruppen (Strophen): zunächst Distichen, dann weitere mannigfache Verschlingungen: aber überall nach dem Gesetz des Parallelismus [19]).

---

[19]) Dasselbe Gesetz erscheint auch im Reich des sichtbaren als das

Anm.: Auch wo der Rhythmus als dreitheiliger auftritt, ist das Grundgesetz des Parallelismus oder Gegensatzes zweier Glieder nicht aufgehoben: weil dann das dritte den beiden anderen (oder einem derselben) antwortet u. zum Ausklingen dient, oder sie abschliesst u. zusammenfasst (epodos), u. so die vollendete u. gesättigte Form der Thesis Anthithesis u. Synthesis bildet, die den Gegensatz zu einer höhern Einheit erhebt [20]).

B. Rhythmus der Hebraeischen Poesie insbesondere.

Welcher unter den aufgezeigten Arten des Rhythmus ist nun der Hebraeische? Man hat von jeher in der Hebr. Poesie einen äussern Silbenrhythmus finden wollen: entw. einen silbenmessenden (metrischen) — wie schon Philo u. Josephus, Eusebius u. Hieronymus, die geradezu von Hexametern, trimetrischen, Alkaeischen, Sapphischen u. a. Silbenmassen reden, u. eine ganze Reihe von Forschern der beiden letzten Jahrhh. (zuletzt noch Bellermann Versuch einer Hebr. Metrik Berl. 1813 u. Saalschütz v. d. Form der Hebr. Poesie Königsb. 1825 sowie Form u. Geist der bibl. Hebr. Poesie Königsb. 1853) — oder einen silbenzählenden [21]). Aber alle Versuche dergl. nachzuweisen sind gescheitert, u. schon der äussere Anblick, die Ungleichheit der Verse u. Versglieder desselben Lieds, widerlegt eine solche Vermuthung; die sich im Grunde nur auf die Analogie der Poesie andrer Völker u. die Unfähigkeit sich eine Poesie u. einen

---

Gesetz des Ebenmasses (der Symmetrie): eine Grundbedingung aller Erscheinung u. Form des Schönen für das Auge, wie der Rhythmus für das Ohr; beide aus demselben Grundgesetz des menschl. Lebens geflossen. Daher auch der Zauber alles dessen was diesem Gesetz gemäss ist, insbes. die wunderbare Gewalt der Musik u. des Gesangs über den Menschen. Der Zauber liegt darin dass was dem erhöhten Pulsschlag unserer Lebensquellen entströmt, denselben Pulsschlag erhöhten Lebens in dem Hörer weckt, also in dem Einklang mit unserm Lebensgesetz.

[20]) Diese zusammengesetzte u. höhere rhythmische Form darf also nicht verleiten die Dreiheit (oder Dreitheiligkeit) dem Begriff des Rhythmus zu Grunde zu legen u. zum Ausgangspunct zu nehmen, wie vielfach geschehen (auch von Ewald, wenigstens in der Accentlehre, vgl. Lehrb. d. Hebr. Spr. 7. Ausg. S. 203 ff.), wodurch das Wesen des Parallelismus zerstört u. der Begriff des Rhythmus verschoben wird. Eine andre Verirrung s. unten Not. 24.

[21]) Siehe die Literatur u. Beurtheilung bei de Wette Einl. z. Comm. VII. zu Anf. Saalschütz a. a. O. Keil in Hävernicks Einl. III, §. 279.

Rhythmus anders als metrisch zu denken gründete, u. daher das Dasein eines solchen in der Hebr. Poesie a priori postulirte. Jetzt ist es allg. anerkannt — was schon die meisten Rabb. behauptet hatten — dass die Hebr. Poesie gar keinen Silbenrhythmus hat.

Der Hebr. Rhythmus ist vielmehr 1) bloss Rh. der Sätze, nicht der Silben; 2) u. zwar ledigl. ein innerlicher: Parallelismus der Gedanken oder logischen Sätze (sog. *parallelismus membrorum* = sententiarum); nicht eine Hebr. Eigenheit u. Sonderbarkeit, sondern der ursprünglichste u. wesentlichste Rhythmus der Poesie, wie unter A. nachgewiesen worden [22]). Auch ist er durch nichts äusserliches bezeichnet; auch nicht durch den Reim (wie die neuere morgenl. Poesie), ausser ein Ansatz dazu in einigen Stücken (wie Gen. 4, 23 f. 5, 29. Ps. 8, 5. Hiob 16, 12. u. a.), wo aber fast durchgängig der Reim nur in dem Suffixum liegt, also ein schon durch den innern Parallel. gegebener, u. schwerl. beabsichtigter Gleichklang ist [23]); obwol er als Schmuck u. Blüte des Parallelismus (worin er seinen Zweck u. Ursprung hat, s. oben) an sich nicht undenkbar wäre, u. in der bei den Propheten beliebten Figur der Paronomasie (Assonanz) einige Analogie hätte (vgl. auch כְּסוּי u. נְשׂוּי Ps. 32, 1.)

Anm. 1: Die Art des Parallelismus wird theils nach dem innern (logischen) Verhältniss, theils nach dem äussern, der Wortzahl u. Grösse der entsprechenden Glieder bestimmt u. eingetheilt. Nach dem erstern bei Lowth de sacra poesi Hebr. prael. XIX (eig. vom Parall. bei den Propheten) nach dem letztern bei de Wette. Nach jenem ist es entw. ein Verhältniss der Gleichheit oder Ähnlichkeit der Gedanken (synonymischer Parall.); oder des Gegensatzes (antithetischer); oder der Unterordnung (Construction, wie Grund u. Folge, Vorder- u. Nachsatz), der Nebenordnung oder Fortschreitung (synthetischer P.); oder auch ohne bestimmtes logisches Verhältniss nur durch den Ton u. die Empfindung in Parall. gesetzt (rhythmischer Parall. bei de W., besser emphatischer P. oder P. des Tons). — Nach dem äussern Verhalten der Grösse u. Zahl der entsprechenden Glieder

---

[22]) Geflügelte Gedanken über den Hebr. Parall., die erste tiefere Anschauung seines Wesens Herder Geist der Hebr. P. I, 21 ff.

[23]) Beispp. s. Sommer bibl. Abhandlungen (Bonn 1846) II „vom Reim in der Hebr. Volkspoesie“ S. 85—92, die aber unter den obigen Fall gehören.

ist es entw. das der Gleichheit, wo Wort für Wort einander entspricht (der vollkommenste Parall.), oder der Ungleichheit wie gewöhnlich. Ferner entw. einfacher P. zwischen zweien; oder ein zusammengesetzter; wo eins von beiden oder jedes ein Doppelglied ist d. i. einen Unterparallelismus hat, in letzterm Falle zuweilen verschränkt 1:3, 2:4; oder auch drei Glieder einander parallel sind, jedoch meistens so dass zwei näher zusammengehören u. einem dritten gegenüberstehn, das ihnen ein neues Echo hinzufügt oder ihren Sinn abschliesst u. zu einer höhern Einheit zusammenfast (Synthesis), s. oben am Schluss der allg. Ausführung Anm. S. 28 [24]). — Bei der Bestimmung des Parall. oder der rhythmischen Satzabtheilung kommt nicht nur das logische Verhältniss sondern auch die Lautmasse (das quantitative Gewicht) des Satzes, der Ton, u. sonstige feine nur für das poetische Gefühl wahrnehmbare Verhältnisse in Betracht; wie bei jeder den Sinn genau wiedergebenden Declamation u. Interpunction.

Das nähere, mit den zur Verdeutlichung nöthigen Beispielen, gehört nicht hieher sondern zur Einl. in die poetischen BB. des A. T. überh. u. ist bei Lowth de W. u. in den Einll. ins A. T. nachzusehen.

Anm. 2: Ausser dem Parall. im allg. gibt es noch einige besondre rhythmische Figuren in den Pss., die aber aus derselben Quelle fliessen. Dahin rechnet man

1) einen Ansatz zur Strophenbildung, z. Th. mit Refrains (wie in den Propheten z. B. Jes. 9, 7—10, 4). Aber diese liegt so sehr in dem Wesen u. der Weise der Poesie, dass sie nicht als eine besondre Form u. Verzierung (Kunststück) eines Lieds zu betrachten, sondern als Regel vorauszusetzen u. bei jedem zu suchen ist. Darauf ist auch jetzt die Aufmerksamkeit so gerichtet, dass es eine unerlässl. Aufgabe des Psalmenauslegers geworden ist bei jedem Ps. (wie von den ältern Ausll., z. B. Geier, die logische Anordnung, wie bei einer Predigt oder Chrie, aufs genaueste verfolgt ist) nach der rhythmischen Gliederung oder Strophenabtheilung zu fragen, u. sie entweder anzugeben oder ihre Abwesenheit zu bemerken. Auch hat sich bei dieser

---

[24]) Diese Dreitheiligkeit in Verbindung mit den monostichischen alphabetischen Pss. hat, wie es scheint, Sommer in den bibl. Abhh. (III. über die alphabetischen Lieder) S. 106 ff. veranlasst die einfache Verszeile (Stichos d. i. Halbvers) statt der „masorethischen" Versabtheilung (die aber uralt u. nicht erst masorethisch) der rhythmischen Structur zu Grunde zu legen; u. Delitzsch hat das als eine neue Entdeckung zum Princip erhoben u. überall durchzuführen gesucht. Er bedenkt nicht dass das dem Wesen des Rhythmus = Parallelismus schnurstracks widerspricht, welcher nicht auf einem Bein stehn kann sondern zwei verlangt, also die rhythmische Einheit das Distichon ist. [Vgl. Delitzschs Gegenbemerkungen in s. Comm. z. B. Hiob S. 10 u. die Antwort darauf in d. ZS. f. luth. Theol. 1866 Hft. 2 S. 299 f. 301.]

genauern Untersuchung der Pss. gefunden dass sie in weit grösserer Ausdehnung vorhanden ist, als man früher ahnte, u. der Mangel derselben Ausnahme. Namentlich glaube ich das (aus dem Gesetz des Parall. fliessende u. auch der ganzen classischen Rhythmik, wie oben bemerkt, zu Grunde liegende) dipodische Gesetz der Bewegung, d. i. der Verspare (auch Doppel-Verspare), bei den einzelnen Pss. hinlänglich nachgewiesen zu haben, um erwarten zu dürfen dass es nicht lange mehr unbeachtet oder (wie von Delitzsch) verachtet bleibe [25]).

2) Alphabetische Anordnung der Verse oder Halbverse oder Verspare oder noch grösserer Strophen, d. i. dass die Anfangsbuchstaben der einzelnen Sätze oder Perioden oder sonstigen Abschnitte eines Ps. ein Alphabet bilden. So der Halbverse (einzelnen Sätze) Ps. 111. 112; der Verse 25. 34. 145; der Verspare Ps. 9—10. 37; u. grösserer Strophen von je 8 Versen deren jeder denselben Anf.-B. trägt Ps. 119. Dasselbe findet sich versweise Spr. 31, 10 ff. u. Klagl. 1—4 (Cap. 3 je drei VV. mit dems. A.-B.). Auch in der neuern morgenl. Poesie (Syr. Pers. Samar.), sowie in der abendländischen, ist dergl. nicht selten, besonders bei Sprüchen, wo sie zur Unterstützung des Gedächtnisses dient. Das ist auch wohl der ursprüngl. Kreis u. Zweck ihrer Anwendung; wie denn auch unter den Pss. die alphabetischen fast sämmtlich (ausg. 9—10) Spruchsammlungen sind. Es ist jedenfalls eine Künstelei oder Spielerei, die der poet. Begeisterung fern liegt, u. auf die nur die Reflexion verfallen kann, u. zunächst nur bei einem dieser angehörigen lehrhaften aber eines engern Zusammenhangs entbehrenden Inhalt (wie Sprüche); wovon sie dann erst auf andere Gattungen (wie Klagen) übergetragen sein kann. [In der eigentl. lyrischen Poesie ist die Anwendung dieser Kunstform nur in dem Falle natürl. u. innerlich berechtigt, wenn eine einzige die ganze Seele des Dichters erfüllende starke tiefe u. anhaltende Grundstimmung in mancherlei Accorden austönen will; daher ihre Anwendung in d. Elegie.] Die bei einer Spruchsammlung naheliegende Spielerei kann aber verhältnissmässig alt sein; wie sich aus ihrer Übertragung auf ein fremdes Gebiet schon in den Klagll. des Jere-

---

[25]) Die erste Anregung zu diesen Untersuchungen gegeben zu haben ist das Verdienst Kösters, der in einer Abh. „die Strophen oder der Parallelismus der Verse der Hebr. Poesie“ in d. theol. Studien u. Kr. 1831 S. 40 ff. (nebst d. Abhh. bei seiner Übersetzung des B. Hiob u. Koheleth 1831) zuerst einen strophischen Bau bei Dichtern u. Propheten nachzuweisen suchte. Der Beweis ist zwar meistens unzureichend das was schon die natürl. Ordnung der Gedanken mit sich bringt in solchem Umfang auch als von den Verff. beabsichtigte Strophenabtheilung zu erweisen; auch die angenommene Abtheilung häufig verfehlt: aber die Beobachtung an sich ist unzweifelhaft richtig, u. hat sich seitdem immermehr bewährt.

miah (u. schon in dem jedenf. ältern Ps. 9—10) schliessen lässt. Sie darf also ebensowenig mit DE W. erst der spätern Zeit „des entarteten Geschmacks" zugeeignet werden, als mit HGSTB. u. a. schon der ältesten Poesie beigelegt (aus keinem andern Grund als weil ein Theil dieser Pss. in den Überschriften den Namen Davids an der Stirne trägt [26]).

[3) Der sogen. Stufenrhythmus besteht darin dass ein Satz oder Haupttonwort eines Verses oder Versgliedes im je folgenden Vers oder Versglied wieder aufgenommen wird, so dass die Rede gleichsam auf der schon erreichten Stufe neu ansetzt um sich zu einer höheren aufzuschwingen. Er kommt nicht bloss in mehreren der sogen. Stufenpss. (120—134) sondern auch anderwärts (z. B. Ps. 29. Richt. 5, vereinzelt auch in prophet. Stücken z. B. Jes. 24—27) vor; aber nirgends in weiterem Umfange durchgeführt.]

## §. 6. Geschichtliche Verhältnisse der Pss.

Für die richtige Auffassung der Pss., besonders der Klagpss., wäre es sehr förderlich den Verfasser, oder wenigstens die Zeit jedes Ps., nebst den geschichtl. Umständen die die Veranlassung zu dem betr. Ps. gegeben haben, zu wissen. Hierzu verheissen nun zwar die Überschriften durch ihre zahlreichen Angaben des Verfassers, u. bei mehreren Dav. Pss. auch der Lage u. Veranlassung, eine willkommene Auskunft. Allein es wird sich später zeigen dass dieses Hülfsmittel ganz unzuverlässig ist, u. dem verständigen Forscher nichts übrig bleibt als ganz darauf zu verzichten. Wir sehen uns daher lediglich auf innere Gründe d. i. die in den Pss. selbst vorkommenden geschichtlichen Beziehungen u. Anspielungen, sowie auf den sprachlichen u. poetischen Charakter der Pss. angewiesen. Aber die Forschung ist — bisher verwöhnt durch jene falschen Krücken, u. gewohnt sich im Feld der Vermuthungen aufs freieste zu ergehn — im Gebrauch dieser Hülfsmittel noch in ihrer Kindheit, u. es hat bei der Lückenhaftigkeit unsrer Kenntniss der Hebr. Geschichte, bei dem grossen Mangel an scharfem persönl. u. geschichtl. Gepräge der meisten Pss. — die sich gröstenth. in

---

[26]) Über diese Pss. ausführlich SOMMER bibl. Abhh. III. „die alphab. Lieder von Seiten ihrer Structur u. Integrität" (S. 93—182); der sie aber mit Unrecht bei der Frage von der Structur (Strophik) der Pss. zum Ausgangspunct nimmt.

einem gewissen Kreise stehender Ideen u. Redeweisen bewegen —, u. bei der Zweideutigkeit der meisten sprachl. u. poetischen Erscheinungen noch nicht über ein unsicheres Herumtappen u. willkürl. Rathen gebracht. Die Vermuthungen der neuesten Ausll. ergehn sich daher — in dem durch die Wegräumung der in den Überschriften gegebenen Grenzsteine erweiterten Spielraum — zwischen Endpuncten die über acht Jahrhh. auseinanderliegen haltlos hin u. her: dergestalt dass derselbe Ps. von dem einen dem David, von dem andern der Makkab. oder einer noch spätern Zeit zugeschrieben wird. Ich halte es der ernsten Forschung für unwürdig sich solchem kindischen Hypothesenspiel zu überlassen, u. für Pflicht sich innerhalb der ihr gesteckten Schranken zu halten, u. entschlossen auf alle geschichtl. Deutung zu verzichten die nur auf unsicheren Muthmassungen beruht [27]).

---

[27]) Das ist die berüchtigte negative Kritik mit der DE WETTE seiner Zeit in der Psalmenerklärung den Anfang gemacht, u. die man ihm bis auf den heutigen Tag so viel zum Vorwurf gemacht hat; selbst von Seiten mancher Kritiker (wie bes. HITZIG u. EWALD), die zwar sonst im A. T. negativ genug verfahren, aber hier auf den Trümmern der von de W. niedergerissenen geschichtl. Deutung eine anderweitige unter dem Namen der positiven Kritik aufrichten zu müssen glaubten, die an Willkür der alten auf Grund der Überschriften geübten nichts nachgibt. Ich meinestheils finde diese kritische Vermessenheit hier weniger entschuldbar als irgendwo sonst (z. B. bei den Propheten, wo das Bedürfniss dazu drängt). Denn die Pss. können vermöge ihres allg. menschl. u. poetischen Gehalts — der für sich selbst verständl. ist, u. der auch nur in seinem allg. Wahrheits- u. Erbauungsgehalt Werth für uns hat — die Kenntniss ihrer geschichtl. Verhältnisse leichter als irgend eine andre Schrift entbehren (vgl. DE W. über erb. Erkl. d. Pss. S. 37). Wer fragt bei unsren Kirchenliedern nach ihrem Ursprung u. ihrer Veranlassung? Nur die Hymnologen haben einen Beruf dazu: aber die Gemeinde singt sie u. erbaut sich daran ohne irgend etwas von jenen Umständen zu wissen. Man wendet zwar ein der Psalmenausleger sei Hymnolog (EWALD). Wol! aber dessen Beruf kann u. darf er nur üben soweit die vorhandenen Mittel reichen; u. zu diesen gehören die Überschriften so wenig als die Legenden von den Kirchenliedern. Dass die neueste Apologetik aus der Echtheit derselben wieder einen Glaubensartikel macht (s. §. 9), beweist nur von neuem wie wenig sie ein Gefühl ihrer Lage u. Aufgabe u. wahren Glauben hat. Hätte sie den, so würde sie sich mit dem Ausspruch THEODORETS beruhigen: „es komme nicht darauf an ob die Pss. von David oder von andern seien, da sie jedenfalls aus Eingebung des h. Geistes entstanden seien". Das gilt

Was sich aber aus inneren Gründen erschliessen lässt ist nur etwa folgendes:

1) Aus dem sprachlichen u. poetischen Charakter der Pss. lassen sich nur im allg. ältere von jüngern, ursprüngliche von nachgeahmten Stücken unterscheiden; nach einem Kanon den zuerst DE WETTE (Einl. z. Comm. IV) hier angewendet u. so ausgedrückt hat: „je schwerer unbeholfener in der Sprache, je gehaltvoller kühner u. gedrungener in den Gedanken, desto älter ist ein Ps.; je leichter gefälliger fliessender in der Sprache, je durchsichtiger geordneter u. planer im Inhalt, desto später". Oder (wie ich's lieber ausdrücken möchte): die schweren kühnen u. originellen Stücke sind in der Regel älter, die leichten fliessenden mit gangbaren Ideen u. Redensarten jünger. Der Grund ist: weil die älteren die Bahn erst brechen musten u. daher noch mit Sprache u. Gedanken ringen; die spätern aber sich gleichs. auf ausgefahrenen Gleisen bewegen, u. Gedanken, Bilder, Sprache schon ausgebildet vorfanden; daher diese meist voll von Reminiscenzen u. stehenden Phrasen, oft ganz daraus zusammengesetzt sind. Dergl. finden sich besonders unter den Klagpsalmen, den alphabetischen u. doxologischen (Tempelpss.). Ebenso sind Chaldaismen u. unreine Sprache überh. ein Zeichen späterer Zeit. Aber man kann nicht mit derselben Sicherheit umgekehrt aus poet. Werth u. Reinheit der Sprache auf das höhere Alter schliessen, weil auch unzweifelhaft späte Lieder nicht selten hierin die älteren Muster erreicht haben.

2) Unter den geschichtlichen Beziehungen treten hauptsächlich zweierlei hervor: auf der einen Seite solche die das Be-

---

auch von andern Büchern. Ich habe daher um so weniger Bedenken gefunden hier zu thun, was ohnehin für mich eine Nothwendigkeit des wissenschaftlichen Gewissens ist, u. mich der negativen Kritik de Wettes nicht nur anzuschliessen, sondern auch noch entschiedener als er gethan mit seinem Princip Ernst zu machen: des guten Glaubens dass was in diesem Buch, wie im A. T. überh., wahrhaft aus dem heil. Geist u. daher von ewiger Geltung ist, diese finden werde, mag es einen bekannten Namen tragen oder nicht. [Der Herausgeber hat sich über seine etwas andere Stellung zu der negativen Kritik de Wettes u. zu der historisirenden Hitzigs u. Ewalds in dem Theol. Literaturblatt d. A. KZ. 1864 No. 17 ausgesprochen; vgl. auch Stud. u. Krit. 1857 S. 163 f.]

stehn des Reichs voraussetzen, wie die Königs- u. Siegespsalmen (Rückkehr der Bundeslade aus dem Krieg); andrerseits solche die das Exil voraussetzen („gefangenes, verstossenes Volk", „zertrümmerte Mauern Jerusalems" u. dgl.); manche auch deutlich die Zeit nach dem Exil, indem sie auf dieses als etwas überstandenes zurückblicken, sei es mit dem Wunsch der Rache an den Unterdrückern, oder mit dem freudigen Gefühl der Befreiung, oder mit der Bitte um fernere Hülfe u. Vollendung der Restauration.

3) Dagegen über den Verfasser Auskunft zu geben reichen die in den Pss. enthaltenen Kennzeichen nicht aus: weder die geschichtlichen noch die sprachlichen. Letztere (Stil u. poetische Manier) würden nur dann den Verf. erkennen lassen wenn wir noch mehrere andere unzweifelhafte Stücke von derselben Hand hätten. Das gilt aber von keinem einzigen, selbst dem David nicht. Von diesem ist uns kein Stück unzweifelhaft bekannt als die Klage um den Tod Sauls u. Jonathans 2. Sam. 1, 18ff. (denn bei 2. Sam. 22 ist die Überlieferung weniger sicher), von welcher sich aber keine Anwendung auf die ganz andere Dichtungsart der Pss. machen lässt: so dass, obgleich David an diesem Liederschatz nicht ohne Antheil gewesen sein kann, doch sich keins mit Sicherheit ihm zuweisen lässt.

Anm. 1: Unter den Klagpsalmen hat DE WETTE [28]) der nationalen Classe eine Menge Pss. zugewiesen die dem Anschein nach ganz persönlich sind: indem er unter *Feinden, Frevlern* stets Nationalfeinde u. Religionsverfolger versteht, im Ggsatz mit den *Armen, Elenden, Gerechten* u. dgl., wodurch das Jüdische Volk als Jehovahverehrer bezeichnet werde (a. a. O. S. 262): weil er es unglaubl. findet dass ein Volk sich untereinander so befeinden konnte dass so viele klagende Stimmen sich erheben u. so starke Verwünschungen ausgestossen werden konnten wie z. B. 109, u. wie ein Israelit den andern „Gottloser" schimpfen konnte (S. 258f.). Allein dieser Einwurf beantwortet sich schon aus den Propheten, von denen die stärksten Klagen über die Bedrückungen der Reichen u. Vornehmen gegen die Geringen u. Armen erhoben werden [29]). Ganz unge-

[28]) Zuerst in der Abh. „Charakteristik des Hebraismus" in Daubs u. Creuzers Studien III, 252 ff.

[29]) Darauf hat, wie ich eben sehe, schon GESENIUS in den E. Bl. zur ALZ. 1816 No. 81 hingewiesen, der sie aber zu ausschliessl. auf Jeremiah u. seine Zeit bezieht.

schichtl. u. gegen den Geist der Pss. wie des Alterth. überh. ist aber die Bez. auf Religionsverfolgung; da von der Religion u. Gottlosigkeit im A. T. nur im praktischen, nicht im theoretischen Sinn die Rede ist (s. zu Ps. 10. 14. 44 u. a.). In der 4. A. hat auch de W. auf meine Gegenerinnerungen die Bez. der Klagpss. auf auswärtige Unterdrücker bedeutend beschränkt. Wenn er aber in der Vorr. S. IV bedauert dass ich gänzl. abgeneigt scheine unter רְשָׁעִים, selbst unter den גּוֹיִם Heiden zu verstehn: so ist das ein Misverständniss. Ich bin keineswegs gemeint alle Beziehungen auf auswärtige Unterdrücker in Abrede zu stellen (sofern man nur darunter nicht Religionsverfolger versteht): gebe aber der einheimischen Bez. den Vorzug, wo nicht klare Anzeigen des Gegentheils vorliegen. Auch verstehe ich גּוֹיִם stets von auswärtigen Völkern oder Heiden: nur sind sie öfters (wie Ps. 9—10) nicht als Gegenstand der Klage sondern in allg. Sätzen erwähnt.

Anm. 2: In älteren wie neueren Zeiten hat man vielfältig eine Reihe von Pss. aus historischen Gründen in die Makkabaeischen Zeiten gesetzt, wegen Äusserungen die man nur aus den Syrischen Religionsbedrückungen u. dem damaligen Zustand des Volks erklärbar fand. Dahin gehört vor allen Ps. 74, nächstdem 44. 79. 60. 80. 83, nach Hitzig überh. die Pss. der drei letzten Bücher, u. nach Olsh. sogar die meisten Pss., auch in den ersten BB., u. nur wenige in die Zeit vor dem Exil. Gegen diese Beziehung erhub Gesenius Schwierigkeiten aus der Gesch. des Kanons [30]), die einen solchen Eindruck auf de Wette machten dass er fortan die Annahme von Makk. Pss. aufgeben zu müssen glaubte, so geneigt er auch der Beziehung der Erscheinungen auf diese Zeit war u. blieb. Allein diese Bedenken sind von keiner grossen Bedeutung. Denn 1) dass die Ableitung solcher Pss. von David oder Asaph, wie in den Überss. von 60. 74, nicht so lange Zeit brauchte, u. der Ursprung schon in kurzer Zeit vergessen sein konnte, beweisen einestheils das B. Daniel, andrerseits Pss. wie der 139. 2) Die Anordnung der BB. in der dritten Abth. ist durchaus nicht chronologisch; u. wenn auch die Pss. aus diesem Grunde voranstünden (was aber gewiss nicht der Fall, wiewol sie aus andern Gründen unstreitig die Grundlage derselben bilden), so könnte doch nur das erste Buch derselben bei der ersten Anordnung in Betracht kommen: die andern musten natürlich, wenn auch noch so spät entstanden, dem 1. Buch sich anschliessen. 3) Die betr. Pss. sind keineswegs so durch Kraft der Dichtung u. Reinheit der Sprache ausgezeichnet dass sie in einer so späten Zeit nicht mehr möglich gewesen wären, sondern enthalten gangb. Phrasen der Klag-

[30]) In den E. Bl. zur ALZ. 1816 No. 81 (Rec. von Bertholdts Einl.). Übrigens sind diese Bedenken hier nur leicht hingeworfen, u. dem Dasein Makk. Pss. nicht gradezu zu praejudiciren gemeint.

psalmen; u. was sie vor andern voraus haben würde sich grade aus der Begeisterung der Makk. Zeit für die altvaterländ. Rel. u. Literatur u. deren erneutem Studium am besten erklären. Ein triftigerer von Ges. nicht angeführter literaturgeschichtlicher Grund gegen die Annahme solcher Pss. ist aber die Thatsache: dass der Verf. der Chronik 1. Chron. 16 aus Ps. 96 u. 105 nebst 106 einen Ps. Davids zusammensetzt der angebl. bei Verlegung der Bundeslade auf d. Zion gesungen worden sei, worunter sogar die vom Sammler herrührende Schlussformel des vierten Buchs der Pss. (106, 48), also die Psalmensammlung wenigstens bis auf dieses Buch, wahrscheinl. aber die ganze Sammlung schon in ihrer vorliegenden Redaction vor sich gehabt hat; wofür auch spricht dass er den Schluss des Gebetes Salomohs 2. Chr. 6, 41 f. aus Ps. 132, 8—10 entlehnt hat. Unser fünftheiliges Psalmenbuch muss folgl. schon lange vor den Makk. Zeiten vollendet gewesen sein, u. als ein Werk Davids gegolten haben [31]). Ich muss diesen Grund in der Frage als entscheidend ansehen [32]). Denn dass auch nach der schon zur Zeit der Chronik vollzogenen Redaction der Sammlung in ihren heutigen 5 BB. noch neue Pss. dazu gekommen seien (wie Del. als Möglichkeit offen lassen will), ist doch kaum denkbar. Dazu kommt der negative Beweis dass in den betr. Pss. keine einzige Beziehung zu finden ist die nothwendig auf die Makk. Zeiten führte, u. nicht ebenso gut, ja z. Th. noch besser, auf die Chald. u. Pers. Zeit passte (s. zu den betr. Pss. bes. 44. 74. 79 [33])).

---

[31]) Dieser Grund wird schon von Ewald poet. BB. des A. B. I, 205 (2. Ausg. S. 265) geltend gemacht.

[32]) [Hitzig hat sich schon in seinem früheren Werke „die Psalmen" II S. 159 ff. u. neuerdings wieder in seinem Comm. II 2. Hft. S. VIII ff. der fatalen Instanz, welche fast zwei Drittheile der Resultate seiner Psalmenkritik über den Haufen wirft, dadurch zu entledigen gesucht dass er die Compilation des Chronisten für das Original erklärt, das in Bruchstücke zerschlagen u. zur Anfertigung jener 3 Pss. verwendet worden sei. Aber das wahre Sachverhältniss liegt für jeden der sehen will so offen am Tage dass solche Versuche es gewaltsam auf den Kopf zu stellen verlorene Mühe sind. Vgl. darüber Theol. Literaturblatt z. A. KZ. 1866 No. 28—30.]

[33]) Vgl. auch Dillmann über die Bildung der Sammlung heil. Schriften A. T. in den Jahrbb. für Deutsche Theologie III (1858), S. 460—68, dessen auf der Ewald'schen Psalmenerklärung ruhende Deutungen aber z. Th. abweichen.

## Zweites Capitel.

### Das Psalmenbuch als ganzes: seine Sammlung u. die Ausstattung u. Bearbeitung seines Textes.

#### §. 7. Allgemeiner Charakter und Namen des Buchs.

1. Das sog. Psalmenbuch in seiner vorliegenden Gestalt ist, kurz zu sagen, das Gesangbuch der Jüd. Kirche (des zweiten Tempels), bestehend aus 150 Liedern religiösen Inhalts aus allen Zeiten der Hebr. Literatur; die hier zum erbaulichen u. zwar gottesdienstlichen (liturgischen) Gebrauch der Gemeinde vereinigt sind. Davon hat es auch

2. den Namen in der Sammlung: סֵפֶר תְּהִלִּים, zsgz. תְּהִלִּים תְּהִלִּין (sonst nicht gebräuchl. männl. Plur. st. des weibl. תְּהִלּוֹת, von תְּהִלָּה, Ruhm, Lob) = *Loblieder, Hymnen:* der auf den Inhalt nur zum geringsten Theil passt, u. erst vom spätern gottesdienstlichen Gebrauch entlehnt ist, worin jedes Lied, als zum Lobe Gottes gesungen, für ein Loblied gilt (ein volksmässiger Sprachgebrauch aller Zeiten). Ähnl. verhält sich's mit einem andern Namen תְּפִלּוֹת *Gebete (Davids)*, der am Ende des 2. Buchs (Ps. 72) von den Pss. der beiden ersten BB. gebraucht ist. Das gebräuchl. Hebr. Wort für Lied ist שִׁיר, und dieses findet sich auch oft in den Überschriften der einzelnen Pss. Aber der eigenthüml. Name dieser Lieder, der am gewöhnlichsten in den Überschriften (u. nur hier) vorkommt, ist מִזְמוֹר (wovon aber im A. T. gar kein u. auch im Rabb. nur selten ein plur. gebildet wird): von זמר Pi. *spielen* u. *singen* (wie Lat. *canere* von beidem), aber zunächst wol ersteres, das *Summen, Tönen* des Saitenspiels (s. Not. 34): also מִזְמוֹר *Spiel* u. *Gesang*, oder Lied zum Spiel gesungen. Dies ist das Wort welches die Alex. durch ψαλμος ausdrückt, von ψαλλω = זמר [34]). Das ganze heisst

---

[34]) Aber die Grundbedeutung ist sehr streitig. Im Kal steht's vom *beschneiden* der Weinstöcke (Lev. 25, 3 f.); ebenso als Nomen זָמִיר Zeit des Weinbeschneidens, זְמוֹרָה Weinranke u. Reis überh., מַזְמֵרָה Winzermesser. Wie kommt es nun im Pi. zu der Bed. *spielen?* Ges. früher (im Lex.) nach Schultens u. Lowth: *schneiden*, daher *Einschnitte machen*, nämlich rhythmische = *Caesuren;* dah. *rhythmische* Stücke vortragen, *singen*. Aber gewiss ist der Gesang in keiner Sprache der Welt von einer so fernliegenden

davon *βιβλος ψαλμων* (Luk. 20, 42. Apstlg. 1, 20) u. im cod. Alex. *ψαλτηριον* HIER. *psalterium*, eig. Saiteninstrument = כִּנּוֹר, נֵבֶל (wie Euthymius Zigab. bei Carpzow introd. richtig erklärt); etwa wie man dergleichen Sammlungen „Lyra“ oder „Harfe“ („Zionsharfe“) betitelt. Daraus verstümmelt bei Luther *der Psalter* (althochd. *saltare, salter*, Ital. *salterio*). Ausserdem finden sich in den Überschriften noch andre besondre Namen z. Th. von streitigem Sinn, die im Comm. erklärt werden sollen.

---

der Natur des Gesangs an sich fremden Anschauung wie die der Caesuren benannt. [HITZIG Pss. I S. VIII: schneiden, das *Wort einschneiden*, artikuliren, also *sprechen* u. schliessl. *singen*. Aber von der Bedeutung *sprechen* findet sich weder im Hebr. noch in den verwandten Dialekten im Gebrauch des Verb. oder der daraus gebildeten Nomm. eine Spur.] Was gegen GES. bemerkt worden ist gilt auch von der ähnlichen verbesserten Wendung der Grundbedeutung bei EWALD I, f.: 1) *putare*, putzen den Weinstock, dah. 2) *computare* = *rein, geordnet* (!), d. i. nach fester Zahl (Rhythmus u. Tact) spielen u. singen, vgl. *numerus* = *ῥυθμος*, *ἀριθμος* (aber *ῥυθμος* hat mit *ἀριθμος* nichts zu schaffen, sondern kommt von *ῥυω*, fliessen, vom Wogengang alles Rhythmus, s. ZS. der DMG. VI, 158). Ähnlich HGSTB. (Schlussabhh. §. 1), der ebenfalls von der Bedeutung *putzen* ausgeht, aber = *zieren, schmücken*, daher זמר ליהוה eig. *zieren dem Herrn* d. i. zierl. singen = הֵיטִיב נַגֵּן (?); dah. מִזְמוֹר *zierliches* = kunstvolles *Lied*; eig. eine besondre Art (wie מִכְתָּם u. a.), im Ggsatz mit der kunstlosen, einfachen; dann aber allg. Gattungsname der lyrischen Poesie als Ggsatz der gemeinen Rede (Prosa); wie שִׁיר eig. v. fröhl. Lobgesang, dann auch allg. Name. Das alles verurtheilt sich schon durch seine Unnatur u. Künstlichkeit. Ich habe früher (wie de W. 4. A. aus m. Heft mitgetheilt hat) die Bed. *rupfen, zupfen, zwicken* zu Grunde gelegt: a) die Saiten mit dem Plektron oder den Fingern = *ψαλλω*, spielen; b) die Reben m. d. Winzermesser (מְזַמְּרָה) = *carpere, decerpere*; c) den Lichtschnuppen mit der Lichtschere (מִזְמֶרֶת, vgl. *ψαλις* Zwicke, Schere) = das Licht putzen. Dies vereinigt ungezwungen alle Bedd. u. hat die Anal. von *ψαλλω* (*ψαω*) für sich. So auch GES. thes. (nach BÖTTCH. Proben 72). Allein so befriedigend diese Ableitung an sich ist, so habe ich mich doch dabei nicht beruhigen und eine andre sinnl. Grundbed. nicht abweisen können die der ganzen Wurzelfamilie זם, דם, צם, טם, תם, שם gemeinsam ist: näml. *summen*, vom Klang der Saite u. Ton der menschl. Stimme (Kern *m*), s. die Nachweisung in m. Abh. über d. Grundbed. v. מִזְמוֹר u. זמר u. der damit zusammenhängenden Wurzelfamilie in d. ZS. für Kunde des ML. III, 394 ff. nebst d. Nachtr. das. IV, 139 ff., wo S. 146 auch ein Versuch der Abl. der Bed. *beschneiden, putzen (putare)* von dem Grundbegriff der Wurzel.

## §. 8. Zusammensetzung u. Entstehung der Sammlung.

Das Psalmbuch besteht, wie der Pentateuch, aus fünf Büchern oder Abtheilungen, die durch Doxologien am Ende (und in den gedruckten Ausgg. durch masorethische Überschriften über dem 2.—5. Buch in Rabb. Schrift) bezeichnet sind, näml. 1) Ps. 1—41; 2) 42—72; 3) 73—89; 4) 90—106; 5) 107—150. Diese Abtheilung muss so zu sagen älter sein als die vorliegende Sammlung: denn sie trägt auch innerlich das Gepräge der Ursprünglichkeit, d. h. sie ist unverkennbar nicht erst von dem Redactor des ganzen willkürlich (etwa aus Nachahmung des Pentateuchs, wie die Juden behaupten u. noch jetzt von vielen angenommen wird) gemacht, sondern zeigt ebenso viele verschiedene Bestandtheile der Sammlung an. Aus der nähern Untersuchung u. Vergleichung dieser fünf Bücher ergibt sich nämlich dass sie ursprüngliche Particularsammlungen sind, aus denen die ganze Sammlung allmählich erwachsen ist; u. zwar auch chronologisch in der Ordnung, wie sie aufeinanderfolgen (ungefär wie das Buch Jesajah [35])).

Die Gründe für diese Annahme sind folgende: 1) Auf der einen Seite findet sich eine gewisse Sachordnung innerhalb jedes Buchs befolgt: indem gleichartiges (Lieder derselben Art u. desselben Verf. nach den Überschriften) zusammengestellt ist; auf der andern Seite aber erstreckt sich diese Zusammenstellung gleichartiger Stücke stets nur über ein einzelnes Buch, u. kehrt in den verschiedenen Büchern wieder: keine einzige Gattung ist in einem Buch vollendet, sondern Massen davon in verschiedenen Büchern zerstreut. So finden sich im 1. Buch lauter Davidische (ausg. die namenlosen 1. 2. 33: der erste als allg. Einleitung vorgesetzt, viell. auch der zweite, aber beim 33.

[35]) Vgl. darüber bes. Jahn Einl. in d. BB. des A. B. II, 718 ff. wo die Grundzüge dieser Ansicht von der Entstehung der Sammlung schon aufgestellt sind. Dazu Ewald a. a. O. S. 242 ff., der aber, indem er das 2. u. 3. Buch u. das 4. u. 5. zu derselben Sammlung verbindet, sie auf drei Sammlungen zurückführt, u. sich manchen willkürlichen Hypothesen überlässt, wodurch der in den einzelnen Sammlungen thatsächlich vorliegende einfache Hergang wieder verwirrt wird. Auf anderweitige Phantasien, wie bei Del. (4. u. 5. Hauptstück Entstehung u. Anordnung der Sammlung), ist noch weniger verlohnend einzugehn.

wahrscheinl. das לְדָוִד nur später ausgefallen); auch in den folgg. Büchern sind die Davidischen massenweise zusammengestellt; ebenso die Korachischen u. Asaphischen. Auch sonst sind gleichartige Stücke zusammengestellt: wie die sogenannten Stufenpsalmen 120—134, Hallelujahpsalmen 112—117, 146—150, doxologische überh. 92—107; ähnl. Überschriften 56—60. 2) Derselbe Ps. findet sich doppelt in verschiedenen Büchern: 14 u. 53, 40 u. 70, 57. 60 u. 108. 3) Die Schlussbemerkung des 2. Buchs Ps. 72, 20 „zu Ende sind die Gebete Davids" hat zwar für das folgende Buch seine Richtigkeit, wo keine Davidischen Pss. mehr vorkommen (denn die einzige Ausnahme Ps. 86, zwischen lauter Korachischen stehend, hat wol nur durch ein Versehen die Überschr. לְדָוִד), aber nicht für das 4. u. 5. Buch, wo noch 17 Dav. Pss. folgen. Sie setzt also eine Zeit voraus wo man diesen Zuwachs Davidischer Lieder noch nicht kannte, vor dem Anschluss der beiden letzten Bücher; u. rührt entweder von dem Sammler des 2. Buchs her, oder — da dieser keine hinlängliche Veranlassung zu einer solchen Bemerkung hatte, u. diese mit Beziehung auf das folg. Buch gemacht zu sein scheint — von dem Sammler des dritten Buchs (wie Jahn u. de Wette annehmen). Sie tritt so in Analogie mit ähnlichen Schlussbemerkungen (Scholien) in andern Büchern, wodurch das Ende einer Hauptmasse (Reden der Hauptperson u. dgl.) angezeigt u. von folgenden weitern Verhandlungen u. Zusätzen unterschieden wird, wie Hiob 32, 40 „zu Ende sind die Reden Hiobs", Jer. 51, 64 „bis hierher die Reden Jeremiahs" (de W.). Dazu kommt 4) dass jedes neue Buch (wenigstens vom zweiten bis vierten) mit einem neuen Beitrag anfängt, worauf dann Nachträge zu dem vorhergehenden folgen. Das alles erklärt sich nur aus einer allmählichen Entstehung der Sammlung aus einzelnen kleineren Sammlungen.

Wahrscheinlich ist das erste Buch — lauter Davidische Pss. enthaltend — die Ursammlung. Daran schloss sich das zweite Buch zunächst mit einem neuen Beitrag Korachischer Pss. 42—49[36]), nebst einem einzelnen Asaph 50; dann

[36]) [Die Vermuthung Ewalds (a. a. O. S. 249 f.) dass ursprünglich der Nachtrag David. Pss. den Anfang gemacht, u. Pss. 42—50 vor Ps. 73 ihre Stelle gehabt hätten, ist eine wenig begründete gewaltsame Beseiti-

ein Nachtrag zum 1. Buch von Davidischen Pss. 51—70 (66. 67. 71 fehlt die Überschr. לדוד, ist aber vielleicht nur ausgefallen, auch bei 66. 67 in einzelnen Hdss. vorhanden), zuletzt noch ein Salomoh 72 (den Schluss bildend, weil vereinzelt und chronologisch auf die Davidische Zeit folgend). Das dritte B. beginnt wieder mit einem neuen Beitrag Asaphischer Pss. 73—83, nebst einem Nachtrag zu den Korachischen des zweiten Buchs (wozu auch Heman u. Ethan am Schluss gehören) 84—89. Demnach das dritte Buch eine Ergänzung des zweiten, so wie dieses des ersten. — Das vierte B. beginnt mit einem Moseh 90 (der als ein besonders neuer werthvoller Beitrag erscheinen u. eine neue Sammlung würdig eröffnen muste), dann lauter namenlose, ausg. zwei Davidische 101 u. 103. — Das fünfte B. endlich bringt eine [durch immer neue Nachträge vermehrte] Nachlese von allem was später noch von heiligen Liedern theils erst aufgefunden theils neu hervorgebracht worden war, worunter zweierlei kostbare Reliquien: 15 Davidische (namentl. 108—110 u. 138—145), u. eine besondre Sammlung „Stufenlieder“ (Pilgerlieder) 120—134, worunter auch noch vier Davidische u. ein Salomoh.

Die beiden letzten Bücher unterscheiden sich von den drei ersten sehr merklich. Schon äusserlich dadurch dass die drei ersten BB. in der Regel (die Ausnahmen scheinen nur auf zufälligem Textfehler zu beruhen, s. oben) namhafte Verfasser an der Stirne tragen: die beiden letzten aber, mit Ausnahme von 17 Davidischen, dem Mosaischen u. einem Salomonischen, namenlos sind; ebenso jene regelmässig mit Überschriften versehen, die ausser dem Verf. (u. zuweilen der Veranlassung) auch die musikalische u. liturgische Bezeichnung des Ps., u. zwar z. Th. eine ziemlich dunkle u. räthselhafte, enthalten: dagegen diese fast zur Hälfte ganz ohne Überschriften, u. die vorhandenen entw. nur den Verf. nennende, oder allgemeine (ausg. die besondre Sammlung der Stufenpss.), nicht solche räthselhafte wie in den ersten BB. sind. Auch dem Inhalt nach unterscheiden sie sich von jenen dadurch dass sie ihrer Masse nach aus doxologischen oder Tempelpss., namentl. Hallelujahpss.

gung der Instanzen, welche seiner Annahme dass d. zweite u. d. dritte Buch demselben Sammler angehören, im Wege stehn.]

(mit הַלְלוּ יָהּ u. הוֹדוּ לַ׳ anfangend) u. aus liturgischen Stücken bestehn, gröstenth. ohne poet. Werth, aus stehenden Phrasen zusammengesetzt, u. aus sehr *später Zeit*; freilich mit vielen Ausnahmen, u. darunter, trotz des späten Ursprungs, das vorzüglichste, sowol an Kraft u. Schwung als besonders an Anmuth u. Lieblichkeit, was die Psalmenpoesie aufzuweisen hat.

Vor dem Exil kann keine dieser Sammlungen entstanden sein, auch die Ursammlung nicht, weil auch darin einzelnes auf das Exil hinweist (z. B. Ps. 14)[37]. Der Abschluss der ganzen Sammlung ist natürlich geraume Zeit später anzunehmen. Zur Zeit des Chronisten aber (also am Ende der Persischen Periode oder zu Anfang der Griechischen) war die Sammlung schon in ihrer vorl. Gestalt vorhanden (s. zu §. 6 Anm. 2).

Anm. 1: Noch eine eigenthümliche Erscheinung wodurch sich ein Theil der Psalmen von andern unterscheidet, u. die z. Th. mit andern Kennzeichen verschiedener Sammlungen zusammentrifft, ist der Gebrauch der beiden Gottesnamen יהוה u. אלהים. Das *erste* Buch hat fast durchgängig bloss den Namen יהוה u. nur ausnahmsweise (z. Th. aus innern Gründen) den Namen אלהים (nur 15 mal, neben 272 mal יהוה); ebenso d. *vierte* u. *fünfte* B. ohne alle Ausnahme (abgesehen von Ps. 108; s. u.). Dagegen umgekehrt d. *zweite Buch* 42—72 hat gröstenth. ausschl. (164 mal) den Namen אלהים, u. nur ausnahmsweise יהוה: doch ist die Ausnahme häufiger als im 1. B. (30 mal: bes. Ps. 69 5 mal, 46. 59. 71 3 mal). Im *dritten* Buch *gemischt* (44 mal יהוה 43 mal אלהים): doch bis 83 (Asaph) überwiegend אלהים, von da 84—89 (Korach, das Gegentheil der Korachischen im 2. B.) überwiegend oder ausschl. יהוה. Der Gebrauch des Namens אלהים ist hier durchaus nicht aus innern Gründen zu erklären, sondern steht ganz ebenso wie sonst יהוה, selbst in solchen Phrasen die fast nothwendig יהוה erfordern, z. B. אלהים אלהיך אנכי 50, 7 statt אני יהוה א׳ (Ex. 20, 2); u. um so weniger zufällig, da, wo ältere Lieder oder Stücke wiederholt oder nachgeahmt sind, durchgängig das ursprüngliche יהוה in אלהים verwandelt ist, z. B. Ps. 68, 2. 3. 8. 9 aus Num. 10, 35. Richt. 5, 4. 5. 31; Ps. 71, 19 aus Ex. 15, 11 u. s. w.; so namentl. die Pss. die in verschiedenen BB. doppelt vorkommen, wie Ps. 14 = 53 יהוה 4 mal in אלהים verwandelt, ebenso Ps. 70 aus 40, 14 ff. Neben אלהים auch אֲדֹנָי und אֵל, auch עֶלְיוֹן (dagegen יהּ keiner von beiden Classen eigenth.: im 1. B. gar nicht, in den folgg. selten, bes. häufig nur in d. Formel הַלְלוּ יָהּ im 5. Buch[38]).

---

[37]) [Vgl. aber zu Ps. 14, 7.]

[38]) Siehe: Gesenius thes. unt. אלהים; Ewald poet. BB. I, 244 ff.

[Da in Ps. 53 u. 70, die auch im ersten Buche stehn (14 u. 40), ursprüngliches יהוה in אלהים corrigirt ist, so kommt die Eigenthümlichkeit des vorherrsch. Gebrauchs von אלהים im zweiten Buche offenbar nicht auf Rechnung der Verff., sondern, mindestens zum Theil, auf die des Sammlers. Etwas noch später aufgetragenes ist sie nicht; denn schon vor der Zusammensetzung des Ps. 108 aus Stücken der Pss. 57 u. 60 war sie vorhanden, wie der im 5. Buch ganz singuläre elohim. Charakter dieses Ps. beweist; ja schon vor der Entstehung des in das dritte Buch aufgenomm. Ps. 86 (vgl. v. 14 mit Ps. 54, 4 f.). Schon hieraus erhellt dass der Grund des ausschliessl. od. vorherrsch. Gebrauchs v. אלהים nicht mit Ges. u. de W. in der spätern Scheu den Namen יהוה auszusprechen gesucht werden kann. Ist ja doch grade in den jüngsten Pss. (in den 2 letzten BB.) der Name יהוה ausschliesslich herrschend. Man wird ihn vielm. in einer besond. Vorliebe des Sammlers des zweiten Buches für diesen Gottesnamen zu suchen haben, welche in einer individuellen oder wahrscheinlicher Familien- oder Standes- oder in dem Kreis für welchen die Sammlung ursprünglich bestimmt war, herrschenden Gewöhnung, vielleicht aber auch in einem musikalischen den liturgischen Gesang der Pss. betreffenden Motiv begründet sein mochte. Der Sammler des 3. Buchs bekundet nicht die gleiche Vorliebe (was neben add. Gründen gegen seine Identification mit dem des 2. Buchs spricht). Dass trotzdem jene Eigenthümlichkeit des 2. Buchs noch bis Ps. 83 d. h. bis dahin wo die Asaphpss. zu Ende sind, vorhanden ist erklärt sich am einfachsten durch die Annahme dass die Pss. 73—83 aus einem Liederbuch der noch in der nachexil. Zeit fortbestehenden Sängerfamilie der Nachkommen Asaphs (2. Chr. 20, 14. 29, 13. Esr. 2, 41 vgl. 3, 10. Neh. 7, 44 vgl. 11, 22) entnommen sind, u. dass in dieser die Vorliebe für den Gottesnamen אלהים Familiensitte war (insoweit wird Delitzsch Recht zu geben sein).]

Anm. 2: Dass unter den in add. BB. uns erhaltenen poet. Denkmälern, die durch ihren Inhalt sich auch für die Sammlung zu eignen scheinen, mit Ausnahme von 2. Sam. 22 (= Ps. 18), keins Aufnahme gefunden hat, sucht man aus innern Gründen zu rechtfertigen. Aber sie reichen nicht aus für die rein religiösen Lob- u. Danklieder Ex. 15 (anders das ganz volksthüml. Triumph- u. Spottlied Richt. 5) 1. Sam. 2, 1 ff. Jon. 2, 2 ff. (beide noch dazu ganz aus Psalmenphrasen zusammengesetzt u. ganz allgem. gehalten) Jes. 38, 9—20; sowie für die „letzten Worte Davids" 2. Sam. 23, 1 ff. (wenn es nicht ihre Dunkelheit u. Abgerissenheit ist). Es fragt sich aber ob überhaupt eine vollständige Sammlung von Liedern solcher Art in dem Psalmbuch beabsichtigt war (u. nur dann ist man berechtigt nach innern Gründen der Ausschliessung zu fragen); [die

u. am genauesten Delitzsch symbb. ad Psalmm. illustr. isagogicae. Lips. 1846.

bezeichneten Lieder kamen nicht in gottesdienstl. Gebrauch, was z. B. bei Ex. 15 in dem zu speciellen geschichtl. Inhalt begründet, bei add. zufällig gewesen sein kann. Daher blieben sie in der nicht von einem literärischen Gesichtspunct aus, sondern zu einem prakt. Zweck veranstalteten Sammlung unberücksichtigt].

Anm. 3: [Die Aneinanderreihung der einzelnen Pss. ist vielfach theils durch die Ähnlichkeit des Inhaltes, theils dadurch bestimmt dass irgend ein Stichwort zufälligerw. in zwei Pss. — bes. am Anfang u. Schlusse — vorkommt. So sind z. B. Ps. 32 u. 33 zusammengestellt wegen der Ähnlichkeit des Schlusses von 32 mit dem Anf. von 33; Ps. 34 u. 35 weil in beiden der Engel Jehovahs vorkommt (sonst nirgends im Psalter). Auch die Überschriften sind dabei manchmal in Betracht genommen (vgl. z. B. Ps. 55, 7 mit 56, 1. Ps. 35, 27 mit 36, 1); ein Zeugniss dafür dass die betreff. Sammler sie schon vorfanden. Näheres bei Delitzsch Symbb. ad Pss. ill. isag. S. 45 ff. Dasselbe Motiv in der Aneinanderreihung von Sprüchen hat Bertheau in mehreren Partieen des Spruchbuchs nachgewiesen.]

Anm. 4: [In der Sonderung der Pss. von einander u. in ihrer Zählung finden sich einige Schwankungen. Neben der herrschenden Zählung v. 150 Pss. kommt nicht selten auch die Zahl 149, vereinzelt auch 147 vor, indem Ps. 1 entweder nicht mitgezählt oder mit Ps. 2 zusammengezählt, oder indem zwei add. Pss.: 9 u. 10, 42 u. 43 (diese mit Recht), 114 u. 115, 116 u. 117, 134 u. 135, zu je einem Ps. verbunden wurden, wogegen Ps. 118 in manchen Hdss. in zwei zerlegt ist. Die Alex. u. die ihr folgg. Überss. u. KVV. (daher auch der kirchliche Gebrauch der Katholiken) verbindet 9 u. 10 sowie 114 u. 115, zerlegt dagegen 116 u. 147 in je zwei Pss. was eine andere Numerirung der Pss. 11—147 zur Folge hat. Angehängt ist in der Alex., d. Pesch., den Äth. u. Arab. Überss. ein apokryphischer Ps. Davids zur Feier seines Sieges über Goliath, jedoch mit der Bemerkung, dass er nicht zu der kanon. Sammlung gehöre.]

## §. 9. Überschriften der Pss.*)

Die meisten Pss. — namentl. die in den drei ersten BB. fast sämmtlich (s. §. 8) — sind mit Überschriften versehen

*) Davon handeln: C. Sonntag ראשי תלין h. e. tituli Psalmorum ... illustrati Silusiae 1687. 4.

Ol. Celsius de titulis Pss. Holm. 1718. 4.

G. Irhovii conjectanea in Psalmorum titulos. LB. 1728. 4.

G. J. L. Vogel diss. inscriptiones Psalmorum serius demum additas videri. Hal. 1767.

H. Ph. Rée Forschungen über die Überschriften der Pss. Lpz. 1846. (Mir sämmtl. nur aus Citaten bekannt.)

Vgl. J. A. Starck a. a. O. S. 411 ff.

(34 ausgenommen, im Talm. „verwaiset", weil ohne Angabe des Vaters, genannt). Diese Überss. betreffen theils den Verfasser, auch wol die Veranlassung des Ps.; theils die Dichtungsart, Melodie, das Instrument wozu er gesungen werden sollte, u. sonstige musikalische u. liturgische Bestimmungen; letztere meistens sehr dunkel u. noch nicht enträthselt.

Es fragt sich zunächst ob sie von den Verfassern selbst herrühren, also authentische Geltung haben, oder erst später hinzugefügt sind. Von den musikalischen u. liturgischen liegt das letztere auf der Hand: da sie sich auf den spätern gottesdienstl. Gebrauch im Tempel u. die Art ihrer Ausführung beziehen, also erst damals beigefügt sein können. Aber auch von den geschichtlichen Angaben über Verfasser und Umstände des Ps. ist es gegen Analogie u. Wahrscheinlichkeit dass sie von den Verfassern beigefügt worden seien: weil es nicht in der Natur u. Richtung der lyrischen Poesie liegt zugleich die Rolle des Geschichtsschreibers ihres Gebets oder sonstiger Ergiessungen gegen Gott zu übernehmen, u. durch literarhistorische Notizen für die Nachwelt zu sorgen. Die nächste Analogie geben unsere Kirchenlieder, wo auch dergl. Angaben nicht von den Verff. beigefügt, sondern erst in der kirchl. Überlieferung oder bei einer spätern Sammlung hinzugekommen sind.

Für die Echtheit wird geltend gemacht:

1) Dass schon die Alex. sie vorgefunden hat, aber die musikalischen ihr bereits unverständlich geworden waren, wie ihre sinnlose Übersetzung zeigt. Aber daraus folgt nur ein relativ höheres Alter: dass sie nicht erst nach der Sammlung des ganzen und Einreihung in den Kanon eingeschoben worden (was ohnehin nicht glaublich), nicht aber Echtheit. Die musikalischen waren ihnen natürlich unverständlich: da diese Musik in Ägypten gewiss nicht bestund, u. die Hebr. musikalischen Kunstausdrücke ohnehin nicht. [Auch dass die Sammler der einzelnen BB. sie, mindestens theilweise, schon vorgefunden haben (s. §. 8 Anm. 3) erweist nur ein relativ höheres Alter.]

2) Die Sitte der neuern morgenl. Dichter ihre Namen vorzusetzen (Arab. قال). Aber im A. T. ist diese Sitte nicht erweislich. Die Nennung findet sich nur in den in den hist. u.

proph. Büchern eingeschalteten Liedern (meist mit וַיֹּאמֶר = قَالَ) Gen. 49. Ex. 15. Num. 24. Deut. 32. 33. Richt. 5. 2. Sam. 1, 17 f. Jes. 38, 9 Hab. 3; u. bei Propheten. Bei letzteren brachte es die hier erforderliche göttl. Auctorität des betr. Spruchs (dass er von einem Gottesmann herrührte) mit sich; u. bei jenen die ausdrückl. Überlieferung die sie einführt. Dagegen in einer Sammlung von Liedern würde die Angabe jedenf. nur den Titel derselben bilden, nicht aber sich bei jedem einzelnen wiederholen (wie die Sammlung der „Stufenpsalmen" diesen Titel ursprünglich nur als ganzes gehabt haben kann, der dann erst zerschlagen u. auf die einzelnen vertheilt worden, s. dort). Auch fehlt ja die Angabe in vielen Pss. (den beiden letzten BB.): also kann es keine stehende Sitte sein, wie bei den Arab. u. Pers. Dichtern.

3) Das Fehlen derselben in vielen Pss. beweise dass sie nicht erst von späteren ersonnen sind, weil sie sonst allgemein durchgeführt worden sein würden: sondern dass man gab was sich vorfand, ohne die Lücken aus Vermuthung zu ergänzen. Allein das beweist nur wie 1: dass sie nicht erst nach der Sammlung des ganzen Buchs beigefügt wurden — wo man sich allerdings dergl. nicht mehr herausnahm —, sondern in den früheren Zeiten der Sammlung der einzelnen Bücher u. ihres kirchl. Gebrauchs [oder auch noch früher]; daher finden sie sich auch haupts. nur in den ersten drei Büchern. —

Positiv gegen die Echtheit spricht aber folgendes:

1) Verdächtig sind schon die Abweichungen u. Zusätze in Hdss. (in 4 bez. 5 Hdss. sind die namenlosen Pss. 66 u. 67 als Davidisch bezeichnet) u. bes. den alten Übersetzungen, namentl. Alex. u. Syr., worin man sie im Wachsen begriffen sieht: so dass Alex. die Lücken im Hebr. ausfüllt u. jedem Ps. eine Überschr. gibt, wenn auch nur Ἀλληλουια (Syr. meist Messianische Deutungen u. liturgische Notizen [39]). Woraus zu ersehen

[39]) Vgl. Ewald a. a. O. S. 281 f. Über die Syr. gründlich Rosenmüller in den prolegg. — [In der Alex. kommen zu den David. Pss. hinzu: [10.] 33. 43. 67. 71. 91. 93—99. 104. 137; histor. Angaben sind beigefügt: Ps. 27. 93. 96. 97. 143. 144; Jeremias ist Ps. 137 u. Haggai u. Zacharja zugl. Ps. 138 u. 146—148 zugeschrieben (137 u. 138 daneben auch als Davidisch bezeichnet). Noch wichtiger ist dass andrerseits bei

dass sie nicht gleiche Festigkeit u. Auctorität mit dem Text selbst haben, dass man sie nicht gleich diesem als einen abgeschlossenen u. unantastbaren Schatz der Überlieferung betrachtet, sondern sich in der ältesten Zeit zu dergl. Angaben nach Vermuthung berechtigt gehalten hat. Ganz derselbe Fall ist es bekanntl. mit den neutestamentlichen Über- u. Unterschriften, denen niemand einfällt eine Auctorität beizumessen. Warum glaubt man sich denn bei den Pss. berechtigt oder verpflichtet sie hartnäckig zu behaupten? Wie es denn überhaupt merkwürdig ist wie viel leichter u. früher das N. T. sich der Kritik ergeben hat als das A. T.

2) Noch mehr der auffallende Umstand dass die Überschriften als Verfasser nur ein par in der Tradition bekannte Namen: den David u. einige aus der Chronik bekannte Tempelsänger seiner Zeit nennen. Nach Hgstb., weil sich niemand neben jenen zu nennen gewagt habe, u. kein andrer Name aufkommen konnte. Vielmehr weil die Tradition auf einen berühmten Namen alles zu häufen pflegt: so hier auf den des David (u. seiner Gehülfen), wie in andern Gattungen auf den Salomoh. — Sodann dass diejenigen die die Veranlassung angeben nur bei 13 Davidischen Liedern vorkommen, u. zwar in der dritten Person von David sprechend: also schon im Ton eines dritten spätern Erläuterers, nicht des Verfassers. Auch die Quelle woraus diese Angaben geschöpft sind ist leicht nachzuweisen, weil sie offen vorliegt: denn sie sind fast lediglich aus den BB. Samuels (also einem viel jüngern Buch) genommen; u. zwar entw. wörtl. abgeschrieben, oder abgekürzt u. dadurch in eine unbestimmte u. vage Allgemeinheit verflacht die ihren Werth allein schon charakterisirt; auch z. Th. in der dortigen Aufeinanderfolge (z. B. Ps. 56 aus 1. Sam. 21, 11. Ps. 57 aus 22, 1, wie die Erzählungen dort aufeinanderfolgen); ebenso Ps. 52. 59. 63 u. z. Th. 60 blind aus den BB. Sam. gegriffen, weil man dort die Beziehungen suchte [40]). Dass solche Angaben über die Situation in welcher einzelne Pss. gedichtet sein sollen sich nur

Ps. 122. 124. 131. 133 der Name Davids u. Ps. 127 der Salomohs fehlt also ohne Zweifel von dem Übersetzer in seinem Hebr. Text noch nicht vorgefunden wurde].

[40]) de Wette in Daub u. Creuzers Studien III, 256.

bei Davidischen finden, hat seinen natürlichen Grund darin dass nur von David, nicht auch von seinen Sängern, die Lebensumstände aus den BB. Sam. bekannt sind. Ebenso heften sich auch die musikalischen Angaben an die Namen Davids u. seiner Sänger, entsprechend dem was die Chronik von deren gottesdienstl. Thätigkeit berichtet, u. mit Kunstausdrücken die z. Th. auch in ihr vorkommen, wie נצח, עַלָמוֹת, שְׁמִינִית [41]).

3) Entschieden wird aber die Unechtheit der Überschriften durch ihre häufig nachweisliche Unrichtigkeit: weil sie im Widerspruch stehn mit ihrem Inhalt. Das gilt zunächst von den Angaben über den Verfasser; woran aber bei David auch die über die Lage hängen. Hier können zuvörderst

a) die 73 David zugeschriebenen Pss. meistens nicht von ihm herrühren: theils weil darin Beziehungen auf die Zerstörung Jerusalems u. das Exil vorkommen (14. 69. 103), oder wenigstens nichts zu Davids Person, Charakter u. Umständen passendes; theils weil die Sprache entartet u. schon ganz Chaldaeisch gefärbt ist, wie Ps. 139, oder die betr. Pss. poet. unbedeutende aus den gangbarsten Phrasen u. erborgten Stellen add. Pss. zusammengesetzte Nachbildungen sind, wie 86 u. v. a. Auch würden dem David eine ganz unverhältnissmässige Menge von Pss. desselben Inhalts u. Tons u. aus derselben Lage, namentl. Klagpsalmen, zufallen: so dass sich sein Schicksal sowol als sein Geist endlos wiederholt haben u. eine merkwürdige Einförmigkeit u. Armuth bewiesen haben müste. Die über die Lage charakterisiren sich, wie gesagt, oft schon durch ihre unbestimmte nachlässige Fassung (s. zu 34. 51, 1. 57. 142) u. ihre Dürftigkeit (meistens aus dem Verhältniss zu Saul genommen). Zuweilen lässt sich ihre Quelle in einem misdeuteten Ausdruck nachweisen (s. zu 63).

b) In den Asaphischen — worunter 50. 73 Muster eines Lehrgedichts, u. die meisten nicht ohne Kraft sind — finden

[41]) Hier entsteht die Frage: ob die Chronik diese Kunstausdrücke aus d. Psalmenüberschriften hat, oder etwa dieser Theil der Überss. erst später hinzugekommen ist? Die Frage ist schwer zu entscheiden, da sie mit den Namen der Sänger zusammenzuhängen scheinen. Nur ein Verhältniss dieser Überschriften zu der Chronik ist nicht zu verkennen; es zu bestimmen bleibt näherer Untersuchung vorbehalten.

sich meistens Beziehungen auf spätere Zeiten, wie 74. 79 Verwüstung des Tempels u. Jerusalems, 80 das Exil; daher Hgstb. sie seinen Nachkommen („Geschlecht" A.) zuschreiben will.

c) Die Korachischen sind meistens kräftige Lieder, aber aus der Zeit des Exils oder nach dem Exil. Da nicht mehrere Verff. desselben Ps. sein können, so halten sie manche bloss für die Sänger oder Musikmeister die sie ausführten: aber das ist gegen die allgem. Analogie der Überschriften. Carpz. nimmt an dass bald der eine bald der andre unter ihnen Verf. gewesen (ebenso de W.), Hgstb. denkt an das ganze Geschlecht (wie Asaph). Sie sind eben, wie Asaph, als berühmte Sänger zu Dichtern der Pss. gemacht.

d) Salomoh, angebl. Verf. von Ps. 72 u. 127, kann diese nicht geschrieben haben: der erstere ist auf einen König gedichtet, nicht von einem König, u. nicht von Salomoh, wegen der Kennzeichen späterer Zeit; der letztere vielleicht wegen der Spruchform oder der Phrase בנה בית V. 1 (vom Tempelbau verstanden) ihm beigelegt.

e) Moseh kann nicht wol Verf. von Ps. 90 sein, der zwar dem Inhalt nach seiner würdig wäre, aber nichts alterthüml. u. eigenthüml., vielmehr eine schon verfallende Sprache hat, im 2. Th. für das Volk klagt u. bittet im gewöhnl. Ton u. a. (s. zu Ps. 90).

Die nähere Begründung von diesem allen s. bei den betr. Pss.

Anm.: De Wette findet es mit Recht auffallend dass keiner der Propheten als Verf. genannt wird, die doch unstreitig viel Antheil an der rel. Poesie der Nation gehabt haben müssen; u. darin kein günstiges Vorurtheil für die Echtheit der Überschriften. Wirkl. nennt Alex. mehrere Propheten (Jer. Haggai Zacharja), natürl. aus blosser Vermuthung, aber wol aus einem ähnlichen Gefühl. In demselben richtigen Gefühl hat Hitz. eine Reihe v. Pss. dem Jeremiah zugewiesen, was an sich grosse Wahrscheinlichkeit für sich hat, — [besonders da uns, abgesehen von den Klageliedern, auch in Jer. 20, 7 ff. ein in Inhalt u. Ton den sog. Klagpss. ganz gleichender Psalm vorliegt] — wenn es auch oft am unrechten Ort oder nicht auf die rechte Weise von H. bewiesen wird. [Vgl. übrigens zu Ps. 31.]

Es bleibt allerdings die Möglichkeit dass manche Überschriften aus alter u. richtiger Überlieferung geflossen sind. Allein wenn auch nur ein Theil falsch ist, so sind sie dadurch alle für uns unbrauchbar: weil wir keinen sichern Massstab zur Un-

terscheidung des echten vom unechten haben[42]). Es ist daher ganz unstatthaft hier einen Mittelweg einschlagen, u. während man sie im allg. oder da wo sie offenbar falsch sind verwirft, sich im einzelnen wieder auf ihre Auctorität stützen zu wollen (wie Eichhorn Ros. Ew. Umbr. u. a. thun): als ob das von unsrem Belieben abhienge! — Wahrscheinlich sind sie theils aus später gangbarer Überlieferung (wie Ps. 18), gröstentheils aber aus blossen Muthmassungen späterer Leser u. Sammler geflossen; u. zwar erst in Zeiten des gottesdienstlichen Gebrauchs, wie daraus erhellt dass als Verff. nur David u. die aus der Chronik bekannten Tempelsänger genannt werden, u. worauf auch die musikalischen u. liturgischen Angaben hinweisen[43]).

---

[42]) [Es gibt aber doch manche die wegen ihres nachweisbaren relativen Alters u. theilweise auch aus add. Gründen (vgl. zu Ps. 7 u. 18) vor anderen als Überlieferungszeugniss Beachtung verdienen, wiewol allerdings das Zeugniss keiner Überschrift so gewichtig ist dass es für sich allein zur Begründung der Abkunft des Ps. von dem betr. Verf. ausreichte.]

[43]) Die Zweifel an der Echtheit der Überschriften sind schon alt. Schon Theodor. Mops. hat sie bezweifelt nach Leont. Byz. contra Nestor. et Eut. III, 15 (Eichhorn Einl. §. 489 Not. u.). Campensis hat sie, als „nichts zur Erklärung beitragend", gradezu weggelassen. Unter den prot. Ausll. hat Rudinger in der προθεωρία Psalmorum S. 7 ff. nicht nur einige dem David zugeschriebene Pss. für „offenbar nicht Davidisch" erklärt, sondern auch vermuthet dass die Pss. von d. ersten Sammlern ohne alle Überss. ausgegeben worden u. diese bloss commenta der Späteren u. der Grammatiker seien, indem man Pss. deren Verff. man nicht kannte nach Ezras Zeiten dem David Sal. u. s. w. als den bekanntesten Psalmisten zugeschrieben; daher die Sache ganz der gewissenhaften Prüfung nach innern Gründen zu überlassen sei, wie schon die Alten gethan (z. B. Eusebius u. Hieron., die den Bab. Zeiten beigemessen was in d. Überschr. dem David, ebenso die Rabb.). Hier ist also das Princip schon ganz entschieden ausgesprochen, wenn auch die Praxis schwankt. Venema (zu Ps. 3) hält zwar im allg. die Auctorität derselben aufrecht: doch ist ihm ihr Ursprung ungewiss, u. ob ihre Angabe richtig sei aus dem Inhalt zu beurtheilen; u. im einzelnen geht er öfters davon ab, oder nimmt spätere Zusätze oder Überarbeitungen an, was eben nur Sache des subjectiven Urtheils ist. Ähnlich ist die Haltung der meisten Neueren, bis de Wette auch hier (wie in der geschichtl. Überlieferung überh.) die Consequenz des längst erkannten oder zugegebenen Princips geltend machte u. auf die Unhaltbarkeit des Mittelwegs zwischen Ja u. Nein hinwies. Wenn

## §. 10. Liturgische Ausstattung des Buchs.

In Folge des gottesdienstl. Gebrauchs der Pss. ist das Psalmbuch mit einer Reihe von liturgischen oder musikalischen Bestimmungen ausgestattet worden, die hauptsächlich in den Überschriften, z. Th. aber auch in dem Text selbst oder am Schluss (Beischriften u. Unterschriften) beigefügt sind.

1. In den Überschriften gehören hierher eine Reihe von Ausdrücken u. Formeln die theils die Dichtungs- oder Gesangesart, oder das Instrument womit der Gesang begleitet, oder die Melodie nach der das Lied gesungen wurde oder werden sollte u. dgl. bezeichnen[44]). Die Ausdrücke sind uns, bei

---

die Reaction auch die Überschriften wie ein Heiligthum wieder unter ihren Schutz genommen hat, so liegt das freilich in der Natur einer solchen Richtung, die in ihrem blinden Eifer das Gefühl des Unterschieds zwischen dem was wesentlich u. unwesentliches Aussenwerk, haltbar u. unhaltbar ist, verloren, u. durch ihre Apologetenkünste alles wahr zu machen gelernt hat. Aber wenn man sich selbst so viel Abweichung u. Willkür erlaubt, wie Hgstb. u. bes. Delitzsch, so hat man kein Recht der Kritik daraus einen Vorwurf zu machen als ob sie unerhörtes begänne, u. am wenigsten so zu schmähen, wie Del. II, 392 f. thut. Mögen sich diese Herren doch erst im Spiegel der alten Orthodoxie besehen (z. B. eines JHMich. in d. praef. §. IX), u. sich fragen wie sie vor diesem Massstab bestehn wollen, ehe sie sich unterfangen ihr Gläublein zum Richtmass zu machen u. zur Verdammung der Kritik zu verwenden!

[44]) [Der Tempelgesang war, wie auch die Tempelmusik, Sache der Leviten; manchmal respondirten einander zwei Chöre derselben im Wechselgesang (vgl. Neh. 12, 27 ff.). Die Betheiligung der Gemeinde beschränkte sich — wie auch die Tradition angibt — auf gewisse Responsorien, bestehend in einem Amen oder Hallelujah oder einem als Refrain wiederholten Antiphonem, wie „denn seine Gnade währet ewiglich“ u. dgl. (vgl. 1. Chr. 16, 36. Ezr. 3, 10 f. Ps. 106, 48. 118, 1 ff. 136). Die Hauptstelle über d. musikalische Begleitung des Gesanges ist 1. Chr. 15, 17—21, wonach sie in dem Spiel von Saiteninstrumenten, u. zwar Harfen u. Cithern, u. von ehernen Cymbeln mit denen die Musikmeister den Tact angaben bestand. Doch wurden auch add. Instrumente gebraucht: Pauken, wenigstens bei feierlichen Aufzügen (Ps. 68, 26 f. 150, 4), Schalmeien (Ps. 150, 4), in einzelnen Fällen auch Flöten (vgl. Delitzsch zu Ps. 5, 1). Am dunkelsten bleibt die Hauptsache, wie nämlich die Pss. selbst gesungen wurden. Bei der Ungleichheit in dem Masse der einzelnen Verse u. Strophen kann es jedenfalls nicht nach festen Melodieen geschehen sein; die Singweisen müssen viel Freiheit u. Beweglichkeit verstattet haben. Was sich

unsrer Unbekanntschaft mit der Hebr. Musik, gröstentheils dunkel, u. trotz aller Bemühungen der Ausll. u. Archaeologen noch nicht enträthselt, werden auch wol ein Räthsel bleiben. Ein Verzeichniss derselben findet sich in fast allen neueren Commentaren der Pss., in alphabetischer Ordnung. Ich entschlage mich hier dieser unfruchtbaren Mühe, da ich sie einzeln an den betr. Stellen ihres ersten Vorkommens, so viel thunlich, erklären werde, u. wegen des fehlenden auf das Hebr. Lexikon oder andere Commentare (wie Ros. de W.) verweisen kann.

2. Dagegen ist schon hier von einem in dem Text selbst beigezeichneten Kunstausdruck zu handeln, dem in 40 Pss. (im Ganzen 71 mal) u. in Hab. 3 vorkommenden *Selah* (סֶלָה [45])). Die Jüdische Überlieferung ist darüber ganz im dunklen u. schwankt. Die ALEX. hat es bereits durch *διαψαλμα* übersetzt, ein unbekanntes Wort, das schon die KVV. verschieden deuteten, meistens als Veränderung des Tons oder Rhythmus, nach Anal. ähnl. Zwischenschriften in Griech. Liedern; jedenf. ein musikalisches Wort, etwa *Zwischenspiel.* In diesem Sinn haben es auch die meisten Neueren genommen, nur mit verschiedener Etymologie [46]). Die Hauptfrage ist aber nach dem

---

darüber nach den dürftigen talmudischen Angaben u. durch Rückschlüsse aus den Gregorianischen Psalmodieen vermuthen lässt s. bei DELITZSCH II, 399—407. Sonst vgl. EWALD a. a. O., S. 209 ff.].

[45]) Darüber haben wir neuerdings eine gründliche u. nicht erfolglose Untersuchung erhalten in SOMMER bibl. Abhandlungen I, 1—84, der ich oben im allg. folge.

[46]) GES. von סלה = שׁלה *schweigen,* als imp. Kal. (eig. סֶלֵה parag. סְלָה in paus. סֶלָה, freilich eine unerhörte Imperativbildung solcher Verba) = *silentium!* (wie schon LUTH. u. a.), also eine Pause, näml. des Gesangs, u. Eintreten des Saitenspiels. So auch de W. Aber das wäre ein sonderbarer Ausdruck für das Einfallen des Spiels; [u. שׁלה bedeutet nicht „schweigen", sondern „ruhig, sicher sein"]. Die entgegengesetzte Bed. bringt EWALD (a. a. O. I, 231 ff.) heraus: von סלל *steigen* (wovon סֻלָּם *Leiter, scala,* auch mus. Tonleiter) eig. *zur Höhe, hinauf!* d. i. laut, deutlich! näml. als Befehl an die Musik laut einzufallen während der Gesang schweigt (den die Musik gew. nur leise begleitet habe); eig. vollst. הַגָּיוֹן סלה wie Ps. 9, 17 = Musik laut! woraus סלה verkürzt. Aber von סלל (erheben, erhöhen, dah. bes. einen Damm aufwerfen, wov. מְסִלָּה Strasse, סֻלָּם Leiter) kommt man zwar zum Begriff *hinauf,* aber nicht *laut,* u. in ס wäre die Hauptsache ausgelassen. SOMMER von סלל oder סלה *aufheben* = נשׂא *erheben, anheben* (vgl. סלה entheben = נשׂא), vom Ein-

Zweck dieses Zwischenspiels u. der Bedeutung die es für das ganze hat. Hier ist nun augenscheinlich u. längst bemerkt dass es in vielen Pss. mit der Strophenabtheilung zusammenfällt (zuweilen auch mit Refrains verbunden, wie Ps. 46), also eine strophische Bedeutung haben muss. Aber sie kann nicht die einzige oder auch nur hauptsächlichste sein, weil es dann viel öfter gebraucht sein müste. Es kommt aber nur in 40 Pss. vor, u. zwar meist nur einmal oder zweimal, selten dreimal, u. so oft als sich Strophen unterscheiden lassen. Auch steht es öfters ausserhalb der Strophenabtheilung, ja zuweilen mitten in der Periode oder dem Vers; u. obgleich der letzte Fall auf einem Textfehler zu beruhen scheint (s. zu 55, 20. 57, 4. 67, 2), ebenso wie anderwärts das Fehlen oder die falsche Stelle (s. zu Ps. 46. 49), so weist doch der Thatbestand deutlich genug darauf hin dass diese Bedeutung nur eine secundäre sein kann. Da es fast nur in solchen Pss. erscheint die auch sonst mit musikalischen Inschriften versehen sind, so muss es mit dem musikalischen Vortrag zusammenhängen, wie es das διαψαλμα der Alex. deutet; u. da es in der Regel nur sporadisch, ohne regelmässige Wiederkehr, erscheint, so scheint es sich an solche Sätze die für die Empfindung oder das behandelte Thema eine besondre

---

fallen der Posaune oder des Spiels oder Gesangs. [Aber solcher Gebrauch v. סלל oder סלה ist ganz unbeweisbar. Hitzig: Pausalform v. סֶלָה = Verneigung, als mit dem Gebet (wie bei den Moslim., auch bei unserm Volk in manchen Gegenden verbundene Geberde, nach שָׁחָה, „sich neigen“ صلّى الى „beten zu“. Aber dagegen zeugt schon Ps. 9, 17 vgl. 92, 4.] Jedenf. wird die Etymol., bes. da die Punctatoren das ihnen nicht mehr verständl. Wort nach irgend einer Deutung oder Anal. punctirt haben werden, dunkel bleiben. [Die obigen Einwände gegen die Ansicht Ewalds sind nicht entscheidend; dass namentl. „hinauf“ gleichbedeutend sein kann mit „laut“, erhellt aus der Redensart נשׂא קול = „laut rufen“ vgl. mit dem Gegens. in Jes. 29, 4. — Wenn die Punctation richtig ist, so betrachtet man die Form am besten als das nom. סַל mit der Accusativendung u. halber Verlängerung des ă in ae zum Ersatz der in der Tonsilbe weggefallenen Verdoppelung der Liquida; vgl. הֲרָה v. הַר u. כַּרְמֶלָה 1. Sam. 25, 5 für כַּרְמֵלָה u. s. Ewalds Gramm. 7. Ausg. S. 549 u. 107. Olshausen S. 247. 277 u. 149, nach welchem aber סַל aus ursprünglichem סלי verstümmelt sein soll. Andere mögliche Vocalisationen bei Delitzsch zu Ps. 3.]

Bedeutung oder einen gewissen Nachdruck hatten geheftet zu haben, um sie durch Erhebung des Gesangtons oder stärkeres Aufrauschen des begleitenden Spiels auszuzeichnen u. hervorzuheben. Dass es grade Hauptmomente im rel. Bewustsein der Israeliten sind die so hervorgehoben werden, u. dass sie es werden damit sie zu Gott dringen u. von ihm erhört werden (wie Sommer zu beweisen sucht), wage ich auf die vorl. Thatsachen hin nicht zu behaupten; so wenig als dass die Begleitung des Saitenspiels, von den Leviten gehandhabt, in Analogie u. Parallelismus mit der von den Priestern gehandhabten Begleitung der Posaunen (vgl. Num. 10, 9 ff.) trete, so ansprechend der Gedanke an sich ist.

3. Zu der liturg. Ausstattung der späteren Tempelpss. der beiden letzten Bücher rechne ich aber auch die Formel הַלְלוּ־יָהּ zu Anfang u. bes. am Schluss der Pss. (sog. *Hallelujah*psalmen), die sich deutlich überall als ein überschüssiges Glied vom Text selbst abhebt, u. sich dadurch als ein liturg. Zusatz charakterisirt (z. B. 111. 112, wo er dem Alphabet vorangeht, u. 113. 135 einem anderweitigen doppelten הַלְלוּ). Nur 147, 1 hat es sich als Eingangsformel organisch mit dem Text selbst verbunden, wie 135, 3 im weitern Eingang (anders die Formel הַלְלוּ אֶת יְהוָה 117, 1 u. a. die immer zum Text selbst gehört). Ähnl. verhält es sich mit בָּרְכִי נַפְשִׁי אֶת יְהוָה Ps. 104 am Anf. u. Schluss u. 103 am Schluss (aus dem Anf., wo es organisch zum Eingang gehört, wiederholt). Eine ebenfalls sehr gangbare liturg. Formel ist הוֹדוּ לַיהוָה כִּי טוֹב gew. mit nachschlagendem כִּי לְעוֹלָם חַסְדּוֹ, die sich oft zum Refrain macht, aber immer mit dem Text zusammenhängt.

4. Eine viel spätere liturgisch-musikalische Ausstattung ist erst lange nach dem Aussterben der Hebr. Sprache u. Literatur in den Schulen u. Synagogen der Juden hinzugekommen: die mit der Punctation verbundene Accentuation, welche für die drei ersten poetischen BB. des Kanon (Pss. Sprüche Hiob) eine besondre aus der prosaischen (der auch alle übrigen poetischen Stücke u. Bücher anheimfallen) modificirte aber auf denselben Grundsätzen beruhende Gestalt hat; also nicht etwa eine wirkl. musikalische oder cantillirende — wie man freilich gemeint hat —, sondern eine logisch-rhythmische Bedeutung hat,

wie jene[47]). Eine Beschreibung derselben aber ist nicht dieses Orts, sondern gehört in die Grammatik, woraus der Ausl. sich darüber zu unterrichten hat.

## §. 11. Geschichte der Bearbeitung (Auslegung) des Buchs*).

### I. Alte Übersetzungen.

1. Die älteste darunter ist die Griechische Alexandrinische, im Schosse der Ägyptischen Juden unter den Ptolemaeern entstanden, jedenf. später als die des Pentateuch (im 3. Jahrh. vor Chr.) aber die Zeit nicht näher zu bestimmen. Sie folgt dem Grundtext wörtlich u. gibt ihn im allg. mit Treue u. oft glückl. Griech. Ausdruck wieder, aber ist natürlich den Schwierigkeiten des Textes, besonders eines unpunctirten, nicht gewachsen, u. daher voll von Misverständnissen u. Sinnlosigkeiten, auch nicht ohne kleine Einschiebsel u. Auslassungen. Unter den folgenden uns nur in Fragmenten erhaltenen Griech. Übersss. aus den ersten christl. Jahrhh., Aquila, Theodotion u. Symmachus, ist die des Symmachus bei weitem die beste, die genau dem Text folgend oft schon allein das richtige getroffen u. glücklich wiedergegeben hat. Es gibt noch eine vierte, fünfte u. sechste Griech. Übers., von der nur dürftige Reste u. Anführungen erhalten sind.

2. Die Syrische Übers. (aus derselben Zeit u. christl. Ursprungs) schliesst sich allzusehr an die Alex. in ihren Verirrungen an, hat aber auch manches eigne gute, aber im allg. keinen so bedeutenden Werth wie man nach der Verwandtschaft der

---

[47]) Meine Beleuchtung dunkler Stellen der altt. Textgeschichte III. in d. theol. Studien 1837 S. 862 ff. u. in m. Hebr. Gramm. §. 23 f.

*) Es soll hier keine eigentl. Geschichte der Psalmenauslegung, sondern nur ein in der Einleitung zu einer Psalmenbearbeitung mit Recht zu erwartendes beurtheilendes Verzeichniss der Vorarbeiten („Literatur der Hülfsmittel der Auslegung") gegeben werden. Eingehender handelt davon Delitzsch in den beiden letzten Hauptstücken („die ältesten Übersetzungen" u. „die Geschichte der Psalmenauslegung") S. 423—450 mit vielen ganz speciellen lit. Notizen u. Curiositäten in seiner Weise: aber zu einer unbefangenen objectiven Geschichte ist sein Standpunct nicht geeignet.

Sprache erwarten sollte, u. weniger Genauigkeit als die späteren Griechischen [48]).

3. Die ältesten Lateinischen Übersss. sind bekanntl. aus der Alex. gemacht, u. theilen daher ihre Eigenheiten. Von den Psalmen ist sie grade in mehrfachen Gestalten vorhanden (in Faber Stapulensis Psalterium quincuplex Par. 1509 u. 1513 u. anderwärts), näml. in gemeinem Text (nach der κοινη der Alex.) u. recensirtem (revidirt nach d. hexaplar. Text der Alex. v. Hieronymus) im sog. Psalt. *Romanum* u. *Gallicanum* [49]). Aus dem Grundtext ist das Buch ins Lat. zuerst von Hieronymus übersetzt worden, der mit eigner aus dem mündl. Unterricht Jüdischer Meister erlangter Sprachkenntniss ausgerüstet, doch in der Übers. haupts. theils seinen Jüd. Lehrern theils dem Symmachus folgte, aber in dem meisterhaften Lat. Ausdruck dessen er fähig war. So ist seine Arbeit die beste des Alterthums [50]).

4. Die Chaldaeische Übers. (aus unbekannter aber wahrscheinl. späterer Zeit) zeigt schon die Eigenheiten der Rabbinischen Ausl. der Pss. im Keim, hat vieles zuerst richtig, aus genauerer Sprachkenntniss, aber auch oft abenteuerl. Einschiebsel u. Deutungen nach Jüd. Überlieferung u. Theologie, wie in andren Büchern.

II. Ausleger unter den Kirchenvätern

werden viele genannt: wie in der Griech. Kirche Origenes, Eusebius, Athanasius, Chrysostomus, Theodoretus, Euthymius Zigab. (in sogenannten Catenen nach der Textfolge zusammengestellt, bes. ed. B. Corderius Antw. 1643. 3 Bde. fol.); in der Lat. Kirche Hilarius Pict., Ambrosius, Augustinus, Cassiodorus: aber ohne Kenntniss der Grundsprache folgen sie mehr erbaulichen u. allegor.-

[48]) Die Ausg. mit Lat. Übers. von Erpenius-Dathe Lips. 1768 lässt die liturg. u. sonst. Überschriften, die sich in der Polyglotte u. der Ausg. des A. T. von Sam. Lee finden, weg, u. die krit. Anmm. von Dathe leiden an den Gebrechen der damal. Kritik.

[49]) Letzteres ist, weil in den Römischen Kirchengebrauch übergegangen u. allen Liturgien zu Grunde liegend, auch in die Ausgg. der Vulg. übergegangen, u. die eigne Übersetzung des Hieron. erst aus Hdss. bekannt u. in den letzten Jahrhh. herausgegeben worden.

[50]) Zuerst aus Hdss. veröffentlicht in der Benedictinerausg. seiner Werke (stud. Jo. Martianay et Ant. Pouget) Par. 1693. fol. 1. B. unter d. Titel „divina bibliotheca antehac inedita".

mystischen Gesichtspuncten u. Deutungen, u. geben keine wissenschaftl. Ausbeute [51]).

III. Jüdische Ausleger des Mittelalters.

Da von Saadia Gaons Arab. Übersetzung u. Erkl. u. a. nur Fragmente bekannt sind, so kommen nur die drei als Erklärer u. Grammatiker berühmten Rabbinen in Betracht. Zuvörderst R. Salomoh (wie er von den Alten genannt wird, von den Neueren gew. unrichtig Jarchi, richtiger Raschi (רַ׳ שִׁ׳ יִ׳) oder als Sohn Isaks nach Zunz Isaki) u. Aben-Ezra (bei den Rabb. gew. R. Abraham, vollst. Abr. ben Meir ben Ezra), die Erklärer des ganzen A. T. (in den sogen. Rabbinischen Bibelausgg. abgedruckt): jener das Echo der Synagoge, voll Jüd. aberwitziger Deutungen u. Überlieferungen, aber auch mit der genaueren Sprachkenntniss der Rabb. des M.-A. ausgerüstet u. reich an ersten richtigen Worterklärungen; der letztere ein denkender philosophisch gebildeter u. scharfsinniger Kopf, daher der Jüdischen Überlieferung wenig ergeben, mit vielen feinen, aber auch oft verfehlten Erkll.; beide auch durch öftere Anführungen älterer verlorener Ausll. u. Sprachforscher nützlich. Sodann R. David Kimchi (zu untersch. v. s. Vater Moses K.) — berühmter Grammatiker u. Lexikograph, der Vater der Hebr. Sprachkenntniss unter den Christen —, der nur einzelne BB. des A. T. erklärt hat, worunter die Pss. (Ausgg. oft, namentl. in d. ersten Bomb. Rabb. Bibel ed. Felix Prat. Ven. 1517, besonders Isny 1546. fol.; Lat. Übers. von Janvier. Par. 1566. 4.): bei weitem seine Vorgänger übertreffend an Ausführlichkeit, Gründlichkeit, exeg. Geschmack, gramm. Genauigkeit; u. Grundlage der christl. Psalmenbearbeitungen der nächstfolg. Periode (bes. Pagnin. Camp. Flam. u. a.) [52]).

IV. Christliche Ausleger der neuern Zeit (seit dem 16. Jahrh.).

Aretius Felinus (M. Bucer) Psalmorum libb. V ad Ebr. veritatem versi et elucidati. Argent. 1526. fol. 1529 u. ö.

Jo. Campensis (van Kampen, ein Niederländer) Psalmorum et Ecclesiastis paraphrastica interpretatio cum lat. versione ex

---

[51]) Näheres darüber bei Delitzsch S. 435—440.

[52]) Ein Auszug bes. aus Kimchi in R. Salomoh b. Melech Michlal Jophi (über d. ganze A. T.) ed. Abendana. Amst. 1685. fol.

Ebr. ab Ulrico Zwinglio composita. Par. 1533. 8. u. sehr oft in Par. Lugd. Antv. u. a. wieder gedruckt. Eine blosse Paraphrase, die aber eine der besten u. gesundesten Auffassungen des Sinns enthält[53]).

Ant. Flaminius in libr. Pss. brevis explanatio. Ven. 1548. Bas. 1558. 12.; recudi cur. Th. Wald. Hal. 1785. Übers. mit kurzer sinniger Erkl. in vortreffl. Latein, auch öft. Übers. in class. Versmassen (der Verf. classisch gebildet u. Lat. Dichter).

Jo. Calvinus comment. in libr. Ps. Gen. 1557. fol. u. o. Neuer Abdr. ed. v. Tholuck. Berl. 1836. 2 Bde. 8. Die Krone der ältern Ausll., voll geistvoller Auffassung u. beredter praktischer Anwendung (vgl. Vorrede); auch freiere Haltung in der Mess. Auslegung (mehr typisch), wofür er von Del. den Vorwurf des falschen Historisirens hinnehmen muss, [während man darin doch nur eine Folge gesunder psychologischer Auffassung der Psalmworte als der Lebensäusserungen des alttest. Glaubens u. der alttest. Frömmigkeit zu erkennen hat].

Liber Pss. Davidis tralatio duplex, vetus et nova (letztere von Sant. Pagnin. aus Vatablus Vorlesungen verbessert, mit Anmerkungen nach den Rabb. u. a. von Vat. zusammengestellt). Oliva Rob. Stephani 1556. kl. 8. Gew. unter d. Namen des Vatabl. citirt, u. wiederherausgeg. mit Grot. Anmm. v. G. J. L. Vogel. Hal. 1767. 8; ist aber haupts. aus Calvins gleichzeitig bei R. Stephanus erschienenem Comm. geschöpft.

Ezrom Rudinger (Prof. der Böhm. Brüder an der Schule zu Evanziz, früher Prof. zu Wittenberg neben Melanchthon) libri Psalmorum paraphr. Lat. u. s. w. mit Einll. u. Anmm. Görlitz 1580—81. 4. Mit vielen neuen u. guten Erkll., freier Haltung in d. Mess. Ausl. (die Citate im N. T. öfter als deflexio anagogica gefast), aber zu viel hist. Erkl. theils v. David theils v. d.

---

[53]) Ich kannte sie lange nur aus Geiers Anführungen, bis ich gegen d. Ende das Büchlein selbst durch die Güte des Herrn Prof. Gildemeister erhielt. In diesem Exemplar Bas. 1548. 12. — betitelt enchiridium Psalmorum, u. gewidmet dem Bischof von Kulm Johannes von Danzig (nebst dessen Epigramm darauf) — sagt er in der Vorrede (datirt Nürnberg am 3. Mai 1532) dass er diese Paraphrase vor einigen Jahren als Prof. der Hebr. Sprache zu Löwen seinen Zuhörern dictirt habe. Er ist auch Verf. einer Hebr. Gramm. (aus El. Levitas Schriften), Lov. 1528 u. o.

Makk. Zeiten (zuerst wieder von Rosenm. hervorgezogen u. benutzt, aber schon von J. A. Ernesti in opusc. th. 522 ff. gerühmt).

Hugo Grotius (de Groot) annotationes in V. T. Paris. 1644. 3 Bde. fol.; emendatius ed. et brevibus complurium locorum dilucidatt. auxit G. J. L. Vogel. Halle 1775. 76. 3 Thle. 4. Consequente histor. Erklärung. Parallelen aus den Classikern.

Ant. Agellius comm. in Psalmos. Rom. 1606. fol. u. a. (kath. Ausl.) bes. für Kritik der Alex. u. Vulg.

Jo. Coccejus comm. in Pss. Dav. L. B. 1660. fol. Bek. typische Erkl., aber auch guter Sprachkenner.

Mos. Amyraldi paraphr. in Psalmm. Dav. cum annott. et argumentis. Salmur. 1662. 4.; ed. 2. c. praef. Cremer. Traj. ad Rhen. 1769. 4. Sorgf. Erkl. des Inh. u. Zusammenh. (oft bei JHM.).

Mart. Geier comm. in Ps. Dav., zuerst Dresd. 1668. 4. 2 Bde. dann Lips. 1681. fol. u. ö. Das umfassendste genaueste u. gründlichste Werk über die Pss., die eingehendste Worterklärung (gew. mit vollst. Induction aller Stellen) u. Sacherklärung, dogmatische u. praktische, verbindend, auch durch die reichl. Anf. früherer Ausll. eine Fundgrube für die spätern Ausll., nur zu eng in dem Geist seiner Kirche u. zu mechanisch (glossatorisch) dasselbe Wort immer wieder von neuem behandelnd, dah. die Ausführlichkeit gleichbleibend bis ans Ende[54]).

Seb. Schmidt (Strassburger Theologe † 1696) resolutio brevis cum paraphrasi verborum ac notis psalmorum prophett. de Christo ed. 2. Frcf. 1703; von JHM. viel benutzt u. berücksichtigt. Gute Erläut. des Wortsinns bei viel Mess. Deutungen.

J. H. Michaelis annott. in Psalmos (in Annott. uberiores in Hagiographa. Hal. 1720. 4. Vol. I. 1104 SS.) Ähnl. glossat. Methode wie Geier, aber ebenf. sehr gründl. u. genau in der Spracherkl. (mit reichl. Parallelstellen, wie überh. in diesem Werk) u. mit fleiss. Anführung der Vorgänger (von den alten Überss. u. Rabb. an bis auf A. Schultens), auch schon mit Vergleichung der Dialekte; aber der dogmatische Geist noch enger, u. die Mess. u. typische Erkl. noch weiter ausgedehnt als bei Geier.

---

[54]) Eine Sammlung der Ausll. des 16. Jahrh. u. d. Titel Critici sacri. Lond. 1660. fol. 3. B. die Hagiographa enthaltend. Eine Zusammenstellung ihrer Erkll. in gedrängter Kürze von Vers zu Vers in M. Poli synopsis criticorum aliorumq. scriptt. Vol. II. Psalmen (bis auf Geier herab).

Libb. Hagiographi ex translat. Jo. Clerici c. comm. philol. et paraphrasi. Amst. 1731. fol. (nach s. Tode von J. Barbayrac herausg.). Frei für s. Zeit (in der Weise v. Calv. u. Grot.) im rel. sittl. wie im krit. Urtheil, mit reichl. Belegen aus den Classikern, aber nicht besonders gründlich.

Herm. Venema comm. in Psalmos. Leovard. 1762—67. 6 Bde. in 4. (aber kl. Format u. sehr grosser Druck). Nicht ohne Scharfsinn u. gute Gedanken, aber mit unerträgl. Weitläufigkeit u. Geschmacklosigkeit, ganz verrannt in die Etymol. u. emphatische Übersetzungsweise der Schultensischen Schule.

J. Chr. Döderlein auctarium (zu Grotius annott.) cont. obss. in libb. poet. Hal. 1779. 4. Nicht bedeutend.

Herm. Muntinghe de Pss. mit kurzen u. besond. Anmm. a. d. Holl. v. Scholl. Halle 1792—93. 3 Bdchn. Nach Ven. Död. u. a., aber nicht ohne eignes, u. im ganzen mit gesundem Geschmack.

H. E. G. Paulus philol. Clavis über die Pss. Heidelb. 1791. 2. A. 1815. Blosse Worterkl. wie ein Glossarium, mit Dialektvergl. ohne tiefere Kenntniss u. Geschmack.

E. F. C. Rosenmüller scholia in Pss. Lips. 1798—1804. 8. 2. A. 1821—22. 3 Bde. Sehr brauchb. durch gesunde hermeneut. Grundsätze, gelehrte Kenntn. der Diall., bes. des Arab., u. fleissigen lit.-hist. Apparat, namentl. aus alten Überss. u. Rabb., auch Holl. u. neueren z. Th. wenig bekannten oder verschollenen spec. Abhh.; aber zu glossatorisch u. compilatorisch, dah. ungleichmässig, um Zusammenhang, oft auch um grössere Schwierigkeiten wenig bekümmert, überh. dem heut. Bedürfniss nicht mehr entsprechend; am unzulänglichsten in der Kritik.

W. M. L. de Wette Comm. über die Pss. Heidelb. 1811. 4. A. mit Übers. 1836. 5. A. herausg. von G. Baur. 1856. 8. Erste Erkl. mit geläutertem poet. Geschmack in Herders Geist (die Pss. als Nationalpoesie betr.) u. festen hist.-kritischen Grundsätzen (consequente „negative" Kritik), u. dadurch epochemachend; aber sonst leicht hingeworfen, ohne tiefere Sprachkenntniss u. gründliches Eingehen; auch in d. späteren Aufll. nur nachgetragen nicht umgearbeitet.

L. Clauss Beiträge zur Kritik u. Exegese der Pss. Berl. 1831. Hiemit beginnt die Reaction in der plumpsten u. unverschämtesten Weise.

Rud. Stier siebenzig ausgewählte Pss. (nach einer Sachordnung zusammengestellt). Halle 1834. 36. 2 (enggedruckte) Bde. Ebenfalls Reaction, aber milder u. unparteiischer, in s. bekannten typischen (doppel- u. mehrsinnigen) Hermeneutik; mit viel lit.-hist. Apparat, aber zu wenig geordnet u. bündig.

H. Ewald d. poet. BB. des A. T. erkl. 2 B. die Psalmen. Gott. 1836 (nach seinen Ansichten von ihrer Zeitfolge geordnet) 2. A. 1840. Eigentl. nur Übers. mit langen Einll. u. kurzen Anmm. Die (jambisirende) Übers. ist ein Muster von Härte u. Geschmacklosigkeit, u. dabei nicht einmal sehr treu; dagg. enthalten die Einll. oft gute psycholog. Entwickelungen der Gedankenfolge aus d. Gemüthsstimmung des Dichters, u. die Anmm. manche treffende Gedanken. Jedoch geht der Drang nach Tiefe selten bis auf den Grund, u. die Anschauungsweise ist im allg. zu phantastisch u. in abstracten unhistorischen u. unlebendigen Allgemeinheiten befangen. Über die allg. Einl. dazu s. S. 1.

Ferd. Hitzig die Psalmen. 1. Th. Übers. Heidelb. 1835. 2. Th. Hist. Commentar 1836. Ausser einer guten Übers. nur eine lediglich im Dienst der historisirenden (positiven) Kritik stehende Erklärung in markiger Sprache u. bündiger Darstellung; dieselbe bekundet neben gründlicher Gelehrsamkeit den durchdringenden Scharfsinn u. das feine Combinationstalent des Verf., verirrt sich aber durch Spitzfindigkeit u. die Neigung das fernliegendste zu sehen u. darüber den nächsten einfachsten Anblick u. Sinn u. den lebendigen vollen Zusammenhang der Sache aus dem Auge zu verlieren nur zu oft weit von dem Wege einer gesunden Auslegung.

J. B. Köster die Psalmen nach ihrer strophischen Anordnung übersetzt, mit Einl. u. Anmm. Königsb. 1837. Gute Übers. (die beste unter allen vorhandenen) mit vielen guten Bemerkungen.

J. J. V. D. Maurer comm. gramm. hist. crit. in Pss. Lips. 1838. Gibt eine vollst. Lat. Übers. mit bes. gramm. aber sonst nicht eben tiefgehenden u. oft verfehlten wenn auch sehr zuversichtl. vorgetragenen Bemerkk. Ausser Ros. citirt er s. Vorgänger stets nur mit quidam oder aliquis u. dgl.

E. W. Hengstenberg Comm. über die Pss. Berl. 1842—47. 4 Bde. 2. (sehr wenig veränderte) A. 1849—52. Es ist in diesem

Werke unleugbar bedeutendes für die Psalmenauslegung geleistet; aber mit seinen Vorzügen sind auch grosse Mängel u. Verkehrtheiten verbunden. Anerkennung verdient zunächst die Schärfe u. Akribie in Sachen der Grammatik u. bes. der Wortforschung in welch letzterer er öfters mit Grund die gewöhnl. angenommenen Bedeutungen bestreitet; aber dieselbe artet oft in leere Spitzfindigkeit aus oder scheint nur vom Widerspruchsgeist gegen herrschende Ansichten eingegeben. Sodann weht in dem ganzen Werke ein theologischer Geist; es enthält viel richtiges u. treffendes, namentl. über den concreten Gehalt der relig. Begrr. des A. T. u. der Pss. insbesondre, den H. oft mit gutem Fug u. Grund nicht nur gegen die spiritualistischen Verflüchtigungen des früheren Rationalismus, sondern auch gegen die phantastische Typik u. christliche Ausdeutung der alten Dogmatiker u. Ausleger u. einiger neueren Restauratoren geltend macht. Aber das ganze Werk steht im Dienst der antikritischen Reaction, die in ihrem blinden Eifer alles aufbietet um überlieferte oder selbstersonnene Angaben über Verfasser, Veranlassung, Zweck der einzelnen Pss., die Auctorität u. Bedeutung der Überschriften, die Richtigkeit jeder auch der sinnlosesten Lesart, die typischen oder Messianischen Deutungen vieler Pss., u. andere Vorurtheile der alten Jüd. u. Christl. Auslegung — nebst allerhand Einfällen eigener Erfindung, z. B. künstliche Spielereien mit heiligen Zahlen u. dgl. — zu erweisen. Am schlimmsten aber ist das systematische Bestreben die Äusserungen des Realismus u. Particularismus u. menschlicher oder volksthümlicher Beschränktheit u. Leidenschaft in den Pss. in möglichst harter Fassung als göttlich u. ewig berechtigt, als Beispiel u. Muster göttlicher Haushaltung überhaupt geltend zu machen, worin Gott sich ganz wie ein menschliches Parteihaupt benimmt, gegen den die Frommen, wie verzogene Günstlinge, sich alles erlauben dürfen, u. in dessen Dienst u. Namen sie von den Gesetzen der gemeinen Moral dispensirt sind; ferner statt die Spuren höherer geistigerer über den Mosaismus u. die gangbare Denkart hinausgehender Vorstellungen u. Ahnungen mit Liebe zu verfolgen u. hervorzuheben, sie vielmehr durch gröbere Auffassung ihres Sinnes herabzudrücken u. zu beseitigen, u. dafür alles möglichst äusserlich u. gesetzlich zu nehmen; kurz die Pss. nicht im prophetischen,

sondern im priesterlichen (pfäffischen) Geist u. im Parteiinteresse auszudeuten u. auszubeuten.

A. Tholuck Übers. u. Ausl. der Pss. für Geistl. u. Laien. Halle 1843. Mehr für erbaul. Zwecke.

C. v. Lengerke die 5 BB. der Pss. Ausl. u. Verdeutschung. Königsb. 1847. 2 Bde. Schreibt schamlos Hengstenberg aus bei Hitzig'schen krit. Grundsätzen.

J. Olshausen d. Psalmen erklärt. Leipz. 1853 (Theil des exeg. Handbuchs). Erklärt von vorn herein kein Theologe zu sein u. an die Pss. ledigl. zur Gewinnung einer festern philol. Grundlage gegangen zu sein: eine freil. willkürliche Beschränkung der Aufgabe, worin aber auch rühmliches geleistet ist, durch das feine skeptische Gefühl dessen was sprachl. unstatthaft ist, u. gute Conjecturen (worin er oft mein einziger Vorgänger); nur hält er sich zu negativ u. thut nicht genug zur positiven Berichtigung der bisher. gramm. Erklärung. Die hist. Kritik aber ist bodenlos, indem sie fast alles zur liturgischen Formel u. so zur Larve macht u. in die Makk. Zeit hinabwirft.

Fr. Delitzsch Comm. über den Psalter, Übers. u. Ausleg. Leipz. 1859—60. 2 Bde. In seiner überschwängl. sentimentalen u. salbungsvollen Weise, womit er alle Gegensätze u. Schwierigkeiten gleichs. verschmieren u. das verrottete herstellen zu können meint; mit löbl. Streben nach gramm. Akribie, aber mehr in Rabb. Weise, in Kleinigkeiten, ohne tiefern gramm. Blick; mit viel lit.-historischen bes. Rabbinischen Curiositäten verbrämt, aber im ganzen ohne solide Gründlichkeit; auch die Übers. in verfehltem Geschmack.

[Ferd. Hitzig die Pss. übersetzt u. ausgelegt. Leipz. u. Heidelb. 1863—65. 2 Bde., d. zweite in 2 Abtheill. Ein vollständiger Commentar mit wohlgelungener Übers., ausgezeichnet wie durch Gelehrsamkeit so durch exegetische Akribie u. kritischen Scharfblick; vermöge der körnigen Ausdrucksweise auf engem Raum ein reicher Inhalt; darunter viel neuer Ertrag gründlicher Forschung. Aber die Exegese steht viel zu sehr im Dienst der historisirenden Kritik (wie in dem früheren Werke, dessen Resultate — abgesehn von einzelnen Berichtigungen — festgehalten u. eingehender begründet sind), vielfach zum grossen Schaden für das relig. u. das poet. Verständniss der Pss. Vgl. die

Rec. in d. Theol. Literaturblatt z. Allg. KZ. 1864. No. 17—19 u. 1866. No. 27—30.]

---

Übersetzungen: von J. A. Cramer (poet.) mit Abhh. Leipz. 1763—64. 4 Thle.; J. D. Michaelis (6. Th. des A. T.) mit Anmm. 2. A. Gött. 1771; G. Chr. Knapp mit Anmm. Halle 1776. 3. A. Halle 1789; Psalmi lat. versi notisq. illustrati a J. A. Dathe. Lips. 1787; M. Mendelssohn (metrisch) 2. A. Berl. 1788; Chr. G. Kühnöl mit Anmm. Leipz. 1799; M. H. Stuhlmann Hamb. 1812; Hitzig (s. oben); Mich. Sachs Berl. 1835; Köster (s. oben); A. W. Krahmer (metrisch) mit Erkl. Leipz. 1837. 2 Bde.; J. G. Vaihinger rhythm. übers. u. erkl. Stuttg. 1845; E. Meier Stuttg. 1850; Kamphausen (mit Anmm.) Leipz. 1863.

# Erstes Buch.

## Psalm I*).

Wohl dem Gerechten, Wehe dem Ungerechten!

1. Wohl dem Mann der nicht gewandelt hat im Rath der Ungerechten,
und auf dem Weg der Sünder nicht gestanden,
und in der Sitzung der Spötter nicht gesessen:
2. Sondern am Gesetz Jhvhs seine Lust hat,
und über sein Gesetz nachdenkt Tag und Nacht.
3. Der wird sein wie ein Baum gepflanzt an Wasserbächen,
der seine Frucht gibt zu seiner Zeit,
und dessen Blatt nicht welkt;
und alles was er thut wird er glücklich durchführen.

4. Nicht so die Ungerechten,
sondern wie die Spreu die der Wind verjagt.
5. Darum werden die Ungerechten nicht bestehn im Gericht,
und die Sünder in der Gemeinde der Gerechten:

*) Zu diesem Ps. sind noch als brauchbare besondere Bearbeitungen zu nennen:

Th. Gataker adversaria miscc. lib. I. cap. 1—6 (in dessen Opera critica. Traj. 1698. fol.).

A. Ruperti animadvv. ad Psalmos. Spec. I. in Velthusen u. a. commentt. theol. IV, 385—89 (1797).

Die bei Rosenm. u. de Wette genannten Monographien (Conr. Gottl. Anton spec. edit. in qua Psalmi ad metrum revocabuntur. Viteb. 1780. 8. Dan. Henr. Voigt comment. in Ps. I. ejusque cum Ps. II. connexionem. Rudolst. 1785. Psalmi I. II., quos variet. lectionis et perp. annotat. illustravit H. Cp. F. Hülsemann. Jena 1793. Jo. Ad. Tingstad. animadverss. philol. et crit. ad loca quaedam Pss. Dav. I. II. Ups. 1794.) sind mir nicht bekannt.

6. Denn Jhvh kennet den Weg der Gerechten,
und der Weg der Ungerechten wird irregehn (vergehn).

---

Ein ausgeführter Spruch (מָשָׁל) von dem Gedeihen des Gerechten u. dem Verderben des Ungerechten; zur Ermahnung u. Warnung, auch gewissermassen zum Trost der Frommen gegen Anstösse der Gegenwart, sofern das Gericht über die Ungerechten V. 4 ff. z. Th. ein künftiges ist. Er enthält den Grundsatz der praktischen Weisheit u. Religion aller Zeiten u. Völker, u. daher die Hauptsumme, wie der Sprüchwörter überhaupt, so im A. T. insbesondere der Salomonischen Sprüche, der Propheten u. Psalmen; in letzteren namentl. einiger alphabetischer Pss., wie 25. 34. 37 u. besond. 112. Ähnlich Jer. 17, 7 f. der Segen des Gottvertrauens, mit dem Gegensatz V. 5 f.

Der Satz des Ps. ist so allgemein u. gangbar, dass es völlig unnütz u. verkehrt ist hier bestimmte historische Beziehungen zu suchen: auf Davids Verfolgung durch Saul; oder auf Absaloms Empörung; oder gar auf die Makkabaeischen Zeiten u. die abtrünnigen Juden, wie schon Ezr. Rudinger u. neuerdings wieder Hitzig (Psalmen II, 215 u. S. 222 f.: von Alexander Jannaeus um 85 v. Chr. gedichtet, eine Annahme die er jetzt (die Pss. 1863) wesentl. nur noch auf die angebliche Zusammengehörigkeit v. Ps. 1 u. 2 stützt) u. Olshausen. Die früher von de Wette in רְשָׁעִים vermuthete Beziehung auf Heiden u. vielleicht auch abtrünnige heidnisch gesinnte Juden der spätern Zeit (in welche er den Ps. wegen des V. 2 empfohlenen Gesetzstudiums setzt), die er diesem u. andern ähnlichen Wörtern in so vielen Pss. gab, hat er (auf meine Gegenbemerkungen) in d. 4. Ausg. fallen lassen, wie überh. bedeutend eingeschränkt.

Über den Verfasser des Ps. ist in Ermangelung einer Überschrift nicht einmal eine Überlieferung, wie in den Überschriften vieler anderen Pss., vorhanden. Wenn einige KVV. u. Hdss. der Alex. Übers. ihn dem David zuschreiben, so hat das wol keinen bessern Grund als die bekannte willkürl. Annahme der Juden dass alle namenlose Pss. von David seien. — Die Bestimmung der Zeit des Ps. — ob einer der ältern oder jüngern — hängt besonders von der Auffassung des „Gesetzes“ im 2. Vers u. der Berührung mit Jeremiah V. 3 ab. [Letztere erweist ihn wenigstens als vorexilisch; denn Jer. 17, 7 f. ist eine paraphrasirende Entlehnung aus V. 3; u. eben diesen V. hat auch Ezechiel in 47, 12 vor Augen.]

Das Fehlen der Überschrift in diesem (wie in dem folgenden) Ps. — gegen die Regel des 1. Buchs — lässt vermuthen dass man ihn schon früh als eine vom Sammler vorgesetzte Vorrede oder Einleitung *προοιμιον βραχυ*, wie ihn Basilius nennt) angesehen, wozu er sich auch durch s. Inhalt eignet (nach Calv. um zum Studium des göttl. Gesetzes zu ermahnen). Daher kommt es auch wol dass er in einigen Handss. (2 d. Ross. u. cod. Cassel.) nicht gezählt wird, in

andern (4 Kenn. 3 d. Ross.) mit dem zweiten verbunden ist, wie es schon Orig. (Schol. z. Ps. 2) in einer Hebr. Hds. vorfand, u. nach Euthal. in vielen der Fall war (vgl. TISCHENDORF N. T. ed. VII zu Act. 13, 33). Auch Talm. Berach. 9 b ist gesagt dass Ps. 1 u. 2 חדא פרשה bilden; u. Albertus M. zu Ps. 2 führt als altjüd. Ansicht an: ps. primus incipit a beatitudine et terminatur in beatitudinem (Del.). Hieraus erklärt sich auch die Citationsformel in Apg. 13, 33 nach der Lesart des cod. Cantabr. *ἐν τῷ ψαλμῷ τῷ πρωτῳ*, die der gewöhnl. *τῷ δευτερῳ* vorzuziehen ist (wenn nicht das Zahlwort überh., als der damaligen Art zu citiren entgegen, als unecht zu streichen, u. bloss *ἐν τῷ ψαλμῷ* zu lesen ist). — Auch manche Ausll., wie VENEMA u. neuerdings HENGSTENB. u. HITZIG, wollen beide Pss. als zusammengehörig ansehen (bes. wegen der Correspondenz v. אשרי 1, 1 u. 2, 12, יהגה 1, 2 u. 2, 1, דרך mit אבד 1, 6 u. 2, 12, die allerdings die Aneinanderreihung der beiden Pss. veranlast hat), was bei ihrer gänzl. innern Verschiedenheit auch nicht den mindesten Schein für sich hat.

DE WETTE hat von der Allgemeinheit u. Unbedingtheit womit hier der Satz ausgesprochen ist, Veranlassung genommen auf die dogmatische Würdigung u. nöthige Einschränkung desselben, sowie auf eine kurze geschichtliche Nachweisung seines Grunds u. Verlaufs bei dem Hebr. Volk, einzugehn. Allein da er hier nur ganz kurz u. schlicht, als einfache Aussage des Glaubens ausgesprochen ist, so wie sie allem lebendigen Gottesglauben wesentlich u. unveräusserlich ist, u. ohne Vertheidigung gegen anstössige Erfahrungen (wie anderwärts, z. B. Ps. 37. 73): so erscheint die Erörterung hier nicht am rechten Ort. Neuere Apologeten wie CLAUSS u. HENGSTENB., die ebensowenig als der von ihnen hart verklagte DE WETTE den Satz unbedingt annehmen wollen, fügen Einschränkungen u. Bedingungen bei die dem Geist der Psalmen fremd sind. Am fremdesten ist ihm die von Hengstenb. aufgestellte der „unbedingten Gerechtigkeit" des Menschen, aus der er selbst die Folgerung zieht dass, da sie unter den Menschen nicht gefunden werde, auch „die Verheissung des Ps. an niemanden unbedingt in Erfüllung gehn könne": wodurch er also den alten ehrlichen Glauben des Ps. grade widerlegt, ja verhöhnt, indem er ihn zu bestätigen sich die Miene gibt! Noch mehr versündigen sich freilich die alten Theologen an den Psalmen u. dem ganzen A. T., indem sie — wie J. H. MICHAELIS hier — die Vergebung der Sünden durch den Glauben an Christum zur Bedingung der Verheissung des Ps. machen: aber die Unfähigkeit aus dem dogmatischen System heraus auf den Standpunct des A. T. zu treten, u. eine Stelle in ihrem eigenen geschichtlichen u. persönlichen Sinn unbefangen aufzufassen, ist dieselbe.

Durch die beiden Seiten des Satzes (positiv u. negativ) zerfällt der Ps. von selbst in zwei Hälften oder Strophen: I. V. 1 — 3 Gedeihen (Segen) des Gerechten. II. V. 4—6 Verderben

(Fluch) des Ungerechten. — In jener zuerst V. 1 negative Beschreibung des Gerechten u. zugl. Bedingung des göttlichen Segens: was er meidet u. scheut: jede Gemeinschaft mit den Bösen. Dann V. 2 die positive Eigenschaft des Gerechten u. Bedingung des Segens: was er statt des Umgangs mit den Bösen sucht u. liebt: seine Freude an Gottes „Gesetz“ oder Wort, u. stete Beschäftigung damit. Endlich V. 3 der Segen den diese für den Gerechten hat: dauernder Wohlstand u. Glück in allem was er thut u. unternimmt; veranschaulicht in dem Bild eines Baums der an einen Bach gepflanzt ist, also die nöthige Bewässerung hat um nicht in der dortigen Sonnenhitze, gleich andern Bäumen, dem nur zu gewöhnlichen Geschick des Verwelkens vor der Zeit zu unterliegen, sondern grün bleibt u. seine Früchte trägt. — Dem wird in der zweiten Strophe V. 4 f. sofort das entgegengesetzte Loos der Ungerechten, ihr vorzeitiger Untergang, gegenübergestellt. Zuerst V. 4 (wie V. 3 das Loos der Gerechten) in einem Bild aus der Natur, das plötzliche u. gänzliche Vernichtung besagt, u. gewissermassen als natürliche Folge ihres nichtigen Treibens; dann V. 5 als Gericht zur Ausscheidung derselben aus der Gemeinschaft der Gerechten; was V. 6 durch Hinweisung auf die Wirkung des Gerichts, ihren Untergang, dem Gottes Fürsorge für die Gerechten gegenübertritt, erläutert ist.

1. *Wohl dem Mann*] wörtlich *das Wohl des Manns der* u. s. w. אַשְׁרֵי nur als Plural gebräuchl., wie viele abstracta, vom ungebräuchl. Singular אֶשֶׁר (wenn dieser nicht etwa in אַשְׁרָהּ Spr. 29, 18 erhalten ist, vgl. אֶשֶׁר in אָשְׁרִי Gen. 30, 13); auch nur im stat. constr. (ebenso das entsprechende Aram. טוּבֵי). Von אשר = יָשַׁר, כָּשַׁר eig. *grade*, *richtig gehn*, dah. *richtig sein* = ὀρθῶς ἔχειν, moralisch u. physisch (wie überh. d. Hebr. Begriff des graden richtigen Weges beides umfasst), u. im letztern Sinn = *glücklich sein*. Dem Sinne nach wird die Formel wie μακαριος (z. B. Matth. 5) u. *beatus* gebraucht, besonders in Sprüchen von dem Segen einer Tugend; wofür Jer. 17, 7 בָּרוּךְ steht. Gewöhnlich nimmt man sie als Ausruf (wie unser „wohl dir!“ u. „weh dir!“): aber ohne hinlänglichen Grund u. wol unrichtig. Es ist einfache Aussage, worin ein Subst., wie häufig, die Stelle des Verb. vertritt, hier st. אָשַׁר

wie 41, 3, oder st. Partic. מְאֻשָּׁר wie Spr. 3, 18, oder בָּרוּךְ Jer. 17, 7 (Gegens. אָרוּר). Der Fall ist wesentlich derselbe wie in חֻפְצוֹ V. 2, אֵין, יֶשׁ, עוֹד u. dgl. mit Suffixen st. eines Verbums; u. die nächste Analogie ist das schon von Sal. ben Melech (nach Kimchi WB.) verglichene אַחֲלַי 2. Kön. 5, 3 (m. Suffix אַחֲלַי Ps. 119, 5), welches Syr. u. Chald. durch טוּבִי wiedergeben (s. Gesenius thes.); vielleicht auch אֲלַלַי eig. mein Wehklagen. — חלך] bildlich, wie hernach דֶּרֶךְ, vom menschlichen Leben u. Verkehr, bes. im sittlichen Sinn (s. zu V. 6): mit עִם umgehn, mit אַחֲרֵי nachgehn, folgen; für letzteres bestimmter בְּדַרְכֵי oder בְּדֶרֶךְ = in die Fusstapfen jemandes treten; u. in demselben Sinn auch בַּעֲצַת, wie hier, oder im Plur. בְּמוֹעֲצוֹת. Beides, Rath u. Weg, wie hier, neben einander Ps. 81, 13. 14; ebenso 2. Chron. 22, 3—5. Mich. 6, 16. — עֵצָה] steht wie das Lat. *consilium* auf zweierlei Weise: 1) absolut (an sich) ein Entschluss den man im Herzen fasst, nebst der dazu gehörigen Überlegung, Klugheit, Denkart u. s. w. (so Hitz.: „der nicht umgeht mit Gesinnung der Gottlosen"); 2) relativ, wirkend auf Andere, sei es thatsächlich als Beispiel, oder in Worten als Rath im engern Sinn. Letzteres hier, aber zunächst thatsächlich = בְּדֶרֶךְ, dah. mit בְּ; wie überh. wo etwas in einer von einem Muster entlehnten Weise geschieht, vgl. בְּצֶלֶם Gen. 1, 26. Ps. 39, 7. בַּהֶבֶל 78, 33 u. a. Mit Unrecht läugnet Hengstenb. die Bedeutung „Sinnesart", die in 1) enthalten ist. Wenn er dann aber hier keinen Einfluss der Bösen, sondern eine Bewegung „auf dem Gebiet ihrer Anschläge" (d. i. eine selbstständige, oder Identität mit den Bösen) sehen will, so ist das nicht bloss eine leere Spitzfindigkeit u. geschraubter Gedanke, sondern auch im offenbaren Widerspruch mit dem klaren Wortsinn und Parallelismus. — רְשָׁעִים] רָשָׁע soll nach alter gangbarer Annahme (schon Geier vgl. D. Kimchi) — einer angeblichen, besonders auf das Syr. אתרשׁע *perturbato animo esse* gestützten, Grundbedeutung von רשׁע *perturbare, tumultuari* gemäss — eigentlich einen *Unruhigen, Ruhestörer, Leidenschaftlichen*, also — wie Hengstenb. sich ausdrückt — den Bösen „nach seinem innern Wesen, nach seiner leidenschaftlichen Erregtheit, der durch die sündigen Begierden erregten Unruhe, die ihn stets zu neuen Freveln forttreibt" (vgl. Jes. 57, 20), bezeichnen. Dabei bleibt

auch Del. [der aber jetzt (zu Hiob 34, 29) als Grundbedeutung „schlaff, locker sein“ angibt]. Allein im Sprachgebr. ist davon keine Spur zu finden [1]). Im Hebr. Sprachgebr. ist vielmehr bekanntlich, wie רשע der reine Gegensatz von צדק, so רָשָׁע von צַדִּיק, also nichts als ein *Ungerechter:* sowol im gerichtlichen Sinn, der in einer gewissen Sache Unrecht hat u. Unrecht behält (vor Gott u. Menschen) = *schuldig* (reus), als im sittlichen Sinn u. dauernd (habituell) = *Frevler* [2]). — חַטָּאִים] v. חטא = ἁμαρτανειν fehlen (das Ziel verfehlen, vgl. Richt. 20, 16), nicht treffen (opp. מצא), fehltreten; aber darum nicht (wie de Wette meint): der das Böse aus Schwäche, Unwissenheit u. dgl. thut, im Gegensatz zu רשע: der das Böse aus Leidenschaft Willkür u. s. w. thut, sondern — wie schon die grammatische Form lehrt, die eine Fertigkeit anzeigt — der geübte Sünder, dem böses thun zur Gewohnheit geworden ist; vgl. die Anwendung

---

[1]) Selbst nicht im Syr., wo אתרשע zwar angebl. einmal 1. Makk. 4, 27 für d. Griech. συνεχυθη vorkommt, aber diese Bedeutung sonst in dem Wort ebenso unerhört ist wie im Hebr. u. Chald. In der That ist die Lesart — worauf mich R. Bensley aufmerksam machte, u. wie jetzt auch Hitz. bemerkt hat — ein Druckfehler; bei Walton u. Lagarde lautet das Wort ܐܬܪܫܥ = συνεχυθη, wie denn auch Castellus unter ܪܫܥ diese Stelle anführt, ebenso wie J. D. Mich., der sie aber dann unter ܪܫܥ noch einmal bespricht.

[2]) Übrigens da צדק eig. *grade, strack, recht sein* im physischen Sinn bedeutet, daher auf das geistige Gebiet übergetragen das *wahre* u. *rechte* (vgl. ישר u. derr. u. zu 25, 21): so führt diese Analogie bei dem Gegensatz רשע eher auf die Grundbedeutung *krumm* (vgl. Horat. epp. II, 2, 44 curvo dignoscere rectum), *schief,* dah. *falsch* u. *unrecht* sein (vgl. עול, עוה u. dgl.); wovon sich auch Spuren im Sprachgebrauch zu finden scheinen. Vgl. מֹאזְנֵי רֶשַׁע Mich. 6, 11 falsche Wage (das Gegenth. von מ׳ צֶדֶק, אַבְנֵי צ׳, richtige Wage, wie מַעְגְּלֵי צ׳ richtige Wege), ferner den Gegensatz mit אֱמֶת Wahrheit im Reden Spr. 8, 7 (wie V. 8. zwischen צֶדֶק u. נִפְתָּל וְעִקֵּשׁ), u. im Verb. Ps. 18, 22 לא רשעתי מֵאֱלֹהַי, was nach d. Zusammenhang u. Parall. (שמרתי דַרְכֵי י״י), nicht auf das Urtheil Gottes sondern nur auf eine Sünde gegen Gott gehn kann, also wol *treulos, abtrünnig* sein (vgl. בגד, שִׁקֵּר u. a. mit מִן u. בְּ. Hitz. hält nach dem Äth. für die Grundbed. „vergessen“ (näml. Gottes!), wogegen Böttcher in der Neuen exeget. krit. Aehrenlese die Grundbed. „schmierig, befleckt, besudelt“, daher „schuldig sein“ nachzuweisen sucht; beides ohne Anhaltspuncte im Sprachgebrauch.

Gen. 13, 13 von den Sodomitern. — לֵצִים] (Participform wie גֵּר) *Spötter*, Aq. gut *χλευασται*, d. i. leichtfertige, frivole, ruchlose Menschen, die mit allem, auch was den Menschen heilig ist, ihren Spott zu treiben pflegen [3]).

Der bestimmtere biblische Begriff muss hauptsächlich aus den Sprüchen, wo das Wort häufig u. fast ausschliessl. vorkommt, entnommen werden. Hier, im allg. mit dem „Einfältigen" (פְּתִי) u. „Thoren" (כְּסִיל) zusammengestellt 1, 22, steht er zunächst im bestimmtesten u. ausdrücklichen Gegensatz mit פְּתִי, dem bloss unwissenden u. unerfahrnen aber belehrbaren Unweisen, als der unbelehrbare u. unverbesserliche, der alle Zurechtweisung u. Zucht hasst u. verschmäht u. mit Schmach u. Verfolgung erwiedert (weshalb gradezu von dem Versuch abgemahnt wird) 9, 7. 8. 13, 1. 15, 12 (14, 6 sucht er zwar Weisheit aber ohne Erfolg, eben weil er sie innerlich hasst); daher dem göttlichen Gericht u. Strafe verfallen 3, 34. 19, 29 namentl. zum Exempel dem פְּתִי 19, 25. 21, 11 (vgl. denselben Gegensatz Jes. 29, 19 ff.). Sodann im Gegensatz mit עָנִי dem gedrückten 3, 34, u. als übermüthig u. muthwillig bezeichnet 21, 24 (זֵד יָהִיר, der בְּעֶבְרַת זָדוֹן „in dem Überwallen des Hochmuths" handelt = *ὑβριστης*); daher der Wein bildl. לֵץ genannt 20, 1, neben הֹמֶה tobend von שֵׁכָר (vgl. Hab. 2, 5 wo der Wein בּוֹגֵד u. גֶּבֶר יָהִיר heisst, wie der לֵץ Spr. 21, 24); daher als Zank- u. Unheilsstifter zur Austreibung (Verbannung) empfohlen 22, 10, u. ein Abscheu der Menschen 24, 9 (vgl. Jes. 29, 20 neben עריץ u. V. 21 von ihrer gemeinschädlichen Thätigkeit, Unterdrückung der Armen u. Unschuldigen u. dgl., kurz die Sünder, denen die Propheten göttl. Strafgericht u. Ausrottung verkündigen, auch zur Belehrung u. Bekehrung der bloss unwissenden u. verirrten V. 21). Jenes wäre die innere Gott zugewendete Seite, dieses die äussere, nach den Menschen hin: allein sie haben ihren gemeinsamen Grund u. Mittelpunct in dem זָדוֹן Spr. 21, 24,

---

[3]) Von לוץ = לעז, לעב, לעה u. dgl., von dem anlautenden u. den Kern der Wurzel bildenden ל mit der Grundanschauung des offnen oder klaffenden Mundes oder schlaffen Mundschlusses *(hiatus)* = *χαω*, eigentl. 1) *lachen*, 2) *lallen*, *stammeln* (unvollkommenes Sprechen mit schlaffem Mundschluss u. schwerer Zunge, wie in der Trunkenheit, dah. von fremder unverständlicher Sprache, wie *βαρβαρος* = balbus). Von dem erstern (nicht vom zweiten, *stammeln*, wie jetzt gewöhnl. angenommen wird: näml. eig. *nachstammeln*, zum Hohn, dah. verhöhnen u. s. w.; was nicht nur ein zusammengesetzter Begriff ist, der so einfach nicht ausgedrückt werden könnte, sondern auch von sehr beschränkter Anwendung sein würde) weiter *verlachen, spotten* = irridere, illudere, ludibrio habere, *χλευαζω* verwandt *γελαω* (eig. *χαλαω* = *χαω*), wie צחק lachen Pi. scherzen, spotten. Vgl. Gesen. thes. u. לוּעַ.

d. i. nach bibl. Begriff Vermessenheit oder Aufgeblähtheit u. Überhebung des eignen Ichs oder natürlichen Herzens (des Fleisches) gegen den Geist Gottes u. gegen seine Weisheit u. Zucht, die auch Verachtung u. Verhöhnung der menschlichen Gesellschaft u. Ordnung mit sich bringt, u., weil sie sich selbst zum Gott setzt, alles ausser sich für gering hält u. zu ihrem Spiel u. Spott macht. Von dieser Äusserung als Frivolität oder Leichtfertigkeit u. Ruchlosigkeit, womit sich der Mensch über das Heiligste hinwegsetzt u. alles zu seinem Spiel macht, heisst er לֵץ u. sein Thun לָצוֹן [4]). Also die schlimmste Classe der Bösen. An eigenliche „Religionsspötter" in unserm Sinn (d. i. theoretische) ist aber allerdings, wie DE WETTE richtig bemerkt, nicht zu denken, so wenig wie bei denen die sprechen „es ist kein Gott" (10, 4. 14, 1) u. dgl. an eigentliche Gottesläugner in unserm Sinn: aus dem einfachen Grund weil die Religion des A. T. wesentl. eine Gesinnung u. Praxis, noch nicht Theorie ist; daher die Einrede HENGSTENBERGS dagegen ohne Grund. — מוֹשַׁב] *Sitz?* wie 1. Sam. 20, 18. 25 (so Alex. Vulg.) oder *Sitzung, consessus?* wie 107, 32 parall. קָהָל (so Syr. Ar.). Ersteres ist dem Sinn nach zulässig, bildl. s. v. a. den Spöttern gleichthun, aber nicht alleinberechtigt, wie HENGSTENB. beweisen will; letzteres eher vorzuziehen, weil es die Analogie von 26, 4. 5 (יָשַׁב עִם vom Verkehr mit den Bösen) u. das gleichbedeutende סוֹד Gesellschaft zusammensitzender u. sich unterredender Personen (namentl. v. Spöttern u. Klatschern Jer. 15, 17. vgl. Ps. 50, 20. 69, 13 wie hier, aber auch = עֵדָה, קָהָל 111, 1, wie מוֹשַׁב 107, 32) für sich hat. Denselben Sinn würde die dritte Bedeutung *Wohnung* (wie Köster) ausdrücken. — Man hat in den drei Sätzen eine Steigerung finden wollen (wie schon ABENEZRA), was allerdings einigen Schein hat (impii corde, peccatores opere, illusores ore; so mit den Alten

[4]) Eine andere Seite dieser Gemüthsverfassung eröffnet sich in einer andern Hauptstelle Jes. 28. 29, wo sie bildlich vorgeführt wird als göttl. verhängte Trunkenheit d. i. Verblendung u. Bethörung (vgl. 29, 9), worin solche Menschen die göttlichen Lehren u. Mahnungen verspotten u. die gedrohten Gerichte herausfordern 28, 7 ff. vgl. 5, 19 (dah. אַנְשֵׁי לָצוֹן genannt, wie Spr. 29, 8, u. ihr Thun הִתְלוֹצֵץ V. 22, vgl. הָלִיץ v. ihrem Verspotten des Gerichts Spr. 19, 28), damit sie dem Gericht anheimfallen, welches in seiner Ironie (Retorsion) ihr trunkenes Stammeln ebenfalls mit Stammeln (d. i. fremdredenden Völkern) erwiedert V. 11 ff., wie auch Spr. 3, 34 Gott der Spötter spottet (לַלְּצִים יָלִיץ).

Del. u. ähnl. Hitzig); allein es sind in der That nur drei parallele u. gleichbedeutende Sätze, Variationen des Satzes „wohl dem der keine Gemeinschaft mit dem Treiben der Bösen hat", mit schöner Dreifaltigkeit des Parallelismus unter den Factoren jedes Satzes: der Ausdrücke a) für die Bösen חטאים, לצים, רשעים b) für ihr Treiben עצה, דרך, מושב c) für die Gemeinschaft damit הלך, עמד, ישב. Wie die ersteren, obwohl an sich (etymol. u. dem Begriff nach) verschieden, hier nur den allg. Begriff der Bösen rhythmisch variiren, so sind auch die übrigen in diesem Parallelismus als gleichgeltend zu betrachten; namentl. עמד בדרך nicht etwa nach dem sonstigen Sprachgebr. *bestehn, beharren in,* sondern = הלך zu nehmen: es sind die drei körperlichen Hauptzustände des Menschen *gehn, stehn, sitzen* (D. Kimchi). Dies alles hat schon Musculus (bei Rosenm.) treffend bemerkt, der den Sinn des Verses so zusammenfasst: „beatum esse qui nec ullum, nec in ulla re, nec cum ullo reproborum hominum genere consortium habet". Er enthält ungefär was die Formel סוּר מֵרַע 34, 15. 37, 27. Spr. 3, 7. Hiob 28, 28 vgl. 1, 1. 8. 2, 3 (als prakt. Folge der Gottesfurcht zur Seite gestellt) ausdrückt, poetisch ausgeführt.

2. כִּי אִם] wie V. 4 = כִּי z. Ausdr. des positiven Gegensatzes nach Negationen, wobei אִם überflüssig, wie zuweilen nach אֲשֶׁר. — תורה] eig. *Unterweisung, Lehre* (v. הוֹרָה eig. *zeigen, weisen,* bes. den Weg): menschliche, wie oft in den Sprüchen, u. göttliche im Mund der Propheten = *Offenbarung,* wie Jes. 1, 10 parall. Wort Gottes (dah. Weissagung 8, 16); gewöhnl. aber insbes. *praktische Anweisung* (auch *Weise* etwas zu thun = מִשְׁפָּט 2. Sam. 7, 19) = *Gesetz,* von einzelnen Gesetzen u. Ordnungen wie von dem Mosaischen Gesetz u. Gesetzbuch überh., der herrschende Sprachgebr.; der aber Hengstenb. nicht berechtigt jene allg. Bedeutung unbegreiflicherweise zu läugnen. An sich wäre diese, die göttliche Offenbarung überh., hier die angemessenste (so J. H. Michaelis): allein das zweite Glied *„an sein Gesetz denkt er Tag u. Nacht"*, wörtl. entlehnt aus Jos. 1, 8 [5]), wo es vom Mos. Gesetzbuch steht (vgl. auch Deut.

[5]) [Dass die eine Stelle von der andern abhängig ist unterliegt keinem Zweifel; welche von beiden das Original ist wird sich kaum entscheiden lassen.]

6, 6 f. 11, 18 ff. 17, 19 u. Ps. 40, 8 f.), lässt nicht zweifeln dass auch hier das Mos. Gesetz u. Gesetzbuch [ob aber der Pentateuch in der uns vorliegenden Gestalt?] gemeint ist; woraus allerdings das spätere Zeitalter des Ps. erhellt, aber darum nicht ein bloss theoretisches Studium des Gesetzbuchstabens nach Art der spätern Juden folgt; vielmehr führt der innige Ausdruck *„seine Lust“* u. der Zusammenhang auf den sittlichen Inhalt u. Geist des Gesetzes (Clauss u. Hengstenb.). — חֶפְצוֹ] = חָפֵץ wie 112, 1. 40, 9 in demselben Zusammenh. — הגה] wie הגג (s. zu Ps. 5, 2) eig. *murmeln* u. dgl. (von dumpfen Tönen), dann *denken, sinnen* (eig. inneres geheimes Reden), u. erst als Wechselbegriff davon poet. *reden* (s. zu Ps. 35, 28)[6]. Mit בְּ des Gegenstands wie 63, 7. 77, 13 u. a. — In יֶהְגֶּה ist das Imperf. z. Ausdruck des Praesens gebraucht, während V. 1 dafür Perfecta stehn: denn für das Praes. sind im Hebr. wie Arab. beide im Gebrauch. Jedoch nicht ganz willkürlich, sondern mit feiner Unterscheidung: gewöhnl. das Imperf. in allgem. Sprüchen (Regeln), ohne bestimmte Zeit u. wenn sie gewissermassen eine Verheissung in sich schliessen; das Perf. bei bestimmten Versicherungen u. wenn als wirklich u. längst vorhanden vorausgesetzt, oder im Gegensatz mit einem daraus fliessenden Erfolg; z. Th. freilich abhängig von Ton u. Art der Aussage, u. sofern mit fliessender Grenze. Hier hängt der Wechsel damit zusammen dass V. 1 die negative, V. 2 die positive Aussage enthält: dort was er nicht gethan hat, als Voraussetzung des posit. Thuns im Perf.; hier das beständige Thun im Imperf. Die alten Übersss. fassen den Gegensatz noch bestimmter: jene als Vergangenheit, diese als Zukunft, wie die folgg. — *Tag u. Nacht*] gangbare Formel für unablässig, unaufhörlich, wie in allen Sprachen, z. B. 32, 4. 42, 4, oft auch poet. beide in zwei parallele Glieder vertheilt, wie 22, 3. 42, 9. 91, 5 u. a.; dafür oft כל-היום, wie 119, 97 in gleichem Zusammenhang.

3. Gedeihen des Gerechten in einem Bilde. וְהָיָה] Perf. convers. nach bekanntem Sprachgebrauch das Gegentheil v. וַיְהִי, der bestimmten Vergangenheit, also unbestimmte Gegenwart

[6]) Vgl. über diesen Übergang Ges. Lex. u. meine Abhh. über זמר in der Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III, 398 f.

oder Zukunft. Das וְ führt einen Nachsatz oder Folge zur weitern Ausführung des אֲשֶׁר ein: „*der* wird sein", oder: „*so* wird er sein" (Ewald, vgl. schon J. H. Mich.: *tunc* enim erit), je nach der Fassung des Vordersatzes. Ebenso in dem Nachklang Jer. 17, 6. 8 als Erläut. des vorhergeh. ארור u. ברוך. — הָיָה כְ] s. v. a. *er hat gleiches Schicksal, es ergeht ihm wie,* wie Gen. 18, 25. Jes. 1, 9 (s. Ges. Lex.). — *Wie ein Baum*] gangbares Bild des Gedeihens (s. nachher); hier Baum im allg., ohne an eine bestimmte Art zu denken (Palme, Granate, Ölbaum oder dgl., wie manche annehmen), da die Vergleichung nicht auf die besondre Natur eines Baums, sondern darauf geht dass er an einen Bach gepflanzt u. dadurch vor dem Welken gesichert ist (vgl. Ruperti). — פלגי מים] v. פלג spalten, theilen (vgl. Pi. Hiob 38, 25. Ps. 55, 10; Niph. Gen. 10, 25 synon. נפרד, vgl. V. 5. 32); aber nicht künstliche Canäle, sondern der gangbare Name für *Bäche,* ja im Arab. Äth. für Flüsse (dah. Gesenius im Lex. u. thes. sogar eine eigene Wurzel mit der Bedeutung *fluo* u. dgl. dafür vermuthet!); [diese heissen so nicht weil sie als Arme gedacht sind in die sich die Quelle theilt (?) — wie Hupf. unter Berufung auf Gen. 2, 10. Ps. 46, 5 annahm — sondern weil Bäche oder Ströme Spalten, Einschnitte auf der Erdfläche bilden]. Der Plur. steht wegen der Allgemeinheit des Satzes, worin עֵץ gewissermassen collectivisch steht. — עַל] nicht *über,* sofern der Baum „darüber hervorragt" (Hengstenb. nach Ewald Gr.), sondern *an,* nach allen Richtungen, dah. auch *vor,* bei Wörtern des Stehns, auch vor einem Höhern z. B. Gen. 24, 30. 1. K. 22, 19. *Der seine Frucht gibt*] = darreicht, näml. zu seiner Zeit, ohne d. Herrn zu täuschen (Del.). — עָלֶה] eigentl. was auf dem Baum ist, sein Oberstes (vgl. עָלְיָה, עוֹלָה), stets collect. = *Blätter,* wie Jes. 1, 30. Das Suffix ist, wie es scheint, mit dem vorherg. Relativ. zu verbinden: aber der Satz kann auch selbstständig geworden sein, wie gewöhnl. im Hebr. (s. zu 2, 1. 2). — *Nicht welkt*] nämlich vor der Zeit, in der Sommerhitze, wie andre Bäume im Morgenland u. in heissen Landstrichen überh. dann gewöhnlich thun. נָבֵל *welken* u. *abfallen* (verwandt mit נָפַל). Das Grünen u. grüne Bäume sind ein beliebtes Bild des Gedeihens u. Wohlstands der Frommen: 52, 10. 92, 13. 128, 3. vgl. Jes. 58, 11. (auch des scheinbaren

u. vorübergehenden der Gottlosen, wie 37, 35. Hiob 8, 16); im Gegensatz mit dem des Welkens Jes. 1, 30. Hiob 15, 32. Ähnlich das der immerfliessenden Wasser (נֶאֱמָנִים eigentl. treuen), im Gegensatz mit den im Sommer versiegenden (אַכְזָבִים = treulosen). Ausgeführt wie hier Jer. 17, 7 f. (wie ein Commentar zu unserer Stelle, u. mit d. Ggsatz V. 5 f.) u. Hez. 19, 10 ff. Das Bild enthält den Grundgedanken des A. T. u. bes. der Psalmen: nur die Frömmigkeit (d. i. die Gemeinschaft mit Gott u. seinem Wort) gibt wahres Leben u. Gedeihen, ist der wahre Nahrungssaft für den Menschen, wie das Wasser für den daran gepflanzten Baum: wie ohne dieses der Baum verwelkt, so verkümmert u. vergeht der Mensch der sich nicht an Gott hält. Vgl. Ps. 73, 27 f. — הִצְלִיחַ] eig. glücklich *hindurchführen* (Kal *durchgehn*), *ausführen, vollenden,* wie 37, 7 (seinen Weg) [vgl. bes. Gen. 39, 3. 23. (2): u. alles was er that führte Jhvh glücklich hinaus durch seine Hand]. Subject ist der Mann. Manche beziehen diesen Satz auf den Baum, da sowohl עָשָׂה als צלח (aber nur im Kal) von Bäumen vorkommt Jes. 5, 4. 37, 31. Hezek. 17, 9. 10 (so schon Chald.): allein das würde eine frostige u. matte Wiederholung sein (Ros.). Das Bild ist mit dem 1. Halbvers zu Ende, u. der zweite fällt wieder in die eigentl. Rede.

4. Als Gegensatz folgt sofort der Untergang der Ungerechten, ohne weitere Beschreibung ihres Treibens. Statt des entsprechenden Gegenbildes (des Welkens oder eines dürren Baums) ist aber ein anderes stärkeres Bild gewählt. *Nicht also*] näml. *sind* d. U., d. i. nicht ebenso ergeht es ihnen (wie den Gerechten). — נִדָּף] *vertreiben, verjagen, dispellere* (wie Rauch, Staub, Laub, Spreu u. dgl.), vom Wind. Im Morgenland sind die Tennen im Freien, oft auf Höhen (vgl. Jes. 17, 13), auf denen der Wind die Spreu um so leichter hinwegweht. Daher gangbares Bild der schnellen u. spurlosen Vernichtung der Feinde Gottes u. der Gottlosen, wie 35, 5. Hiob 21, 18. Jes. 17, 13. 29, 5. 41, 2. Hos. 13, 3. vgl. Matth. 3, 12 (Ruperti). Hier zugleich Bild seiner inneren Beschaffenheit, seiner Leerheit u. Nichtigkeit, opp. dem guten Korn, das zurückbleibt u. dauert.

5. *Darum*] nicht Folge aus der im Bilde der Spreu angedeuteten sittl. Beschaffenheit der Unger. (Del.); denn die verwehte Spreu ist zunächst Bild ihres Geschickes; vielmehr lo-

gische Folgerung aus V. 4 (de W., Köster) = also, wie 42, 7. 45, 3, entw. indem jener als Grund der Hoffnung dieses Verses gefasst ist, sofern er die Zuversicht begründet dass Gott ihn durch sein Gericht vollziehen werde; oder besser indem aus dem allgem. Satz über das Schicksal der Unger. das Besondere gefolgert wird dass sie durch Gottes Gericht aus der Gemeinde Gottes ausgeschieden, diese also gereinigt werden wird. — קוּם *bestehn*] ist im ersten Satz s. v. a. feststehn, widerstehn = sich behaupten, Recht behalten, wie oft עמד u. הִתְיַצֵּב 5, 6. 130, 3. Nah. 1, 6. Mal. 3, 2, im N. T. ἱστημι (σταθηναι Luc. 21, 36. Offenb. 6, 17), Lat. *causâ stare* u. Gegentheil *cadere* (Rup.); im zweiten Satz s. v. a. bleiben, fortdauern (1. Sam. 13, 14). An *Auferstehn* ist nicht mit älteren Auslegern zu denken. — *Im Gericht*] nicht, wie Ros., vom menschlichen Gericht u. bürgerlichen Rechtshändeln der Gottlosen, woran hier gar nicht zu denken ist; auch nicht bloss, wie Chald. u. die Jüd. Ausll., vom jüngsten (Messianischen) Gerichtstag; sondern vom göttlichen Gericht überhaupt (vgl. V. 6), wie die von Zeit zu Zeit eintretenden sichtenden Strafgerichte Gottes bei den Propheten, z. B. Jes. 1, 24. 2, 12. 3, 14. 4, 4. 5, 16. Mal. 3, 5, u. von der fortwährenden Erweisung der göttl. Gerechtigkeit (Ew. Hgstbg.). Hiermit stimmt allein der folgende Parallelsatz zusammen. — *Und die Sünder*] näml. *bestehn nicht*, aus dem ersten Glied zu wiederholen. — עֵדָה] = קָהָל ist gew. die Volksgemeinde oder deren Ausschuss als politischer Körper; also im theokr. Sinn (als Volk Gottes) die heilige Gemeinde, das ganze Volk umfassend (= sichtbare Kirche). Dann aber auch von einer besondern Gemeinschaft oder Partei in der Gemeinde, wie im Pentat. Num. 16, 5. 11 u. a. von dem Anhang des Korach (Rotte im jurist. Sinn), u. poet. von jeder Schaar wie 22, 17. 86, 14 (Rotte von Bösewichtern). Seiner Idee nach konnte das ganze Isr. Volk die Gemeinde der Gerechten genannt werden, wie 111, 1 סוֹד יְשָׁרִים (vgl. auch יְשֻׁרוּן) vom ganzen Volk (עדה), u. wie häufig von der Gesammtheit (gleichsam in brutto) gesagt wird was eig. nur von der Idee u. dem sie darstellenden Kern gilt — wovon wir das eclatanteste Beispiel an der Dialektik des עֶבֶד יהוה im 2. Theil des Jesajah haben. Daher denkt Heng-

STENB. hier an die ganze Gemeinde (sichtbare Kirche); vgl. Hezek. 13, 9 (die falschen Propheten sollen aus der „Volksversammlung“ סוד עמי, u. dem Buch des „Hauses Israel“ überh. getilgt werden). Aber hier zeigt der Gegensatz der צדיקים zu den רשׁעים dass die letzteren als nur äusserlich in der Gemeinde der Gerechten lebende, aber nicht dazu gehörige gedacht sind, dass also an die engere erlesene Gemeinde in der grossen, an den Kern der wahren Bürger des Reiches Gottes, in denen die Idee u. Bestimmung der Gemeinde sich darstellt, an das wahre Israel (= unsichtbare Kirche) zu denken ist; diese wahre Gemeinde durch Vertilgung der Gottlosen aus der Masse als Kern gleichsam herauszuschälen ist der Zweck aller Strafgerichte Gottes bei den Propheten.

6. כי] scheint auf den ersten Blick den allg. Satz des Ps. vom Segen des Gerechten u. Verderben des Ungerechten zu begründen; in Wahrheit aber wird nur V. 5 erläutert durch Hinweisung auf die äussere Wirkung des Gerichts; das כי bezieht sich näml. eigentl. auf das 2. Gl. des Verses, auf welchem das Hauptgewicht liegt, u. wozu das 1. Gl. nur die Kehrseite (Antithese) u. Einleitung bildet; aber beide Sätze sind coordinirt (unter כי), statt subordinirt (Attraction), s. v. a.: denn, während Jhvh auf den Weg der Gerechten achtet, wird u. s. w. — ידע] ist im A. T. nicht bloss ein müssiges theoretisches Wissen, sondern ein lebendiges u. daher wirksames, indem es zugleich den Antheil des Herzens daran (die Aufmerksamkeit, Liebe, Sorge u. s. w., die die erkennende Thätigkeit begleitet oder hervorruft) u. die Wirkung mit einschliesst = *Kenntniss nehmen, achten, sich kümmern um, sorgen* u. s. w. wie Sprüche 12, 10. 27, 23 von der liebevollen Achtsamkeit des Menschen auf sein Vieh parall. שׁית לב u. רחמים, Hiob 9, 21 im Gegensatz mit נאס. So insbes. von Gottes Wissen u. Kenntnissnehmen in Bez. auf seine Weltregierung, im guten wie im bösen: dort von väterlicher *Obhut* u. *Fürsorge* für sein Volk und seine Getreuen u. die Menschen überh., wie 31, 8. 37, 18. 144, 3 (parall. חשׁב, wofür 8, 3 in dems. Satz זכר u. פקד). Nah. 1, 7. Am. 3, 2. Hos. 13, 5 (von der Erwählung des Isr. Volks), vgl. im N. T. Matth. 7, 23. 25, 12. Joh. 10, 14 f. 2. Tim. 2, 19; hier *ahnden, strafen*, wie Hiob 22, 13 u. ö., verneint von den sicheren Frevlern (wofür

Ps. 10, 4. 13 לא דרש V. 11 בל ראה). Ebenso שמע, פקד, ראה, Gegens. שכח u. dgl. Dem entsprechend auch von den Menschen „Gott kennen“ = achten, suchen, lieben u. dgl., wie 36, 11 יְדֵעֶיךָ von den Frommen, 9, 11 יְדְעֵי שְׁמֶךָ parall. אֹהֲבֵי שְׁמֶךָ = דֹּרְשֶׁיךָ 5, 12. 69, 37; u. das Gegenth. לא ידע — דֶּרֶךְ] wie poet. אֹרַח bildl. gebraucht bezeichnet die Richtung u. Art des Thuns u. Seins nach seiner sittlichen wie physischen Seite (= d. Ergehn), u. zwar letztere als Folge der erstern; dah. oft beide dicht neben einander u. frei wechselnd, wie Spr. 4, 18 f. vgl. V. 14 u. 11. 12, oft zweideutig oder doppelsinnig beides, wie „Weg Gottes“, „grader, ebner Weg“, „Weg des Lebens“. Hier nicht vom Verhalten (de W. Olsh.), sondern vom Ergehen, wie aus dem 2. Gl. erhellt, wo nur diese Bedeutung anwendbar ist. — Im 2. Gl. statt einer göttlichen richterlichen Thätigkeit, wie Ps. 146, 9 דרך רשעים יְעַוֵּת, die Folge (meton.), so dass es mit V. 4. 5 zusammenfällt. — אבד] eig. *verirren, verloren gehn*[7]); dah. *untergehn, zu Grunde gehn* = *interire*, von Dingen wie Personen, u. von deren Existenz wie von ihren Eigenschaften, Hoffnungen, Hülfsmitteln u. s. w. Hier bei דרך passt am einfachsten die urspr. Bedeutung *verirren*, *in die Irre gehn* (oder führen), vgl. 2, 12 (so schon J. D. Michaelis or. Bibl. XIV, 169 u. Rup.). [Aber so entsteht ein matter Sinn. אבד hat gewiss dieselbe Bedeutung, wie in 112, 10. Spr. 10, 28. Der Weg geht unter = ihr Ergehen ist Untergang; vgl. Spr. 5, 5. Jes. 3, 12 u. den Gegensatz Ps. 139, 24: דֶּרֶךְ עוֹלָם.]

---

## Psalm II*).

Der König von Israel ist von Jhvh mit der Weltherrschaft belehnt.

1. Warum haben einen Anfruhr gemacht die Heiden?
und die Nationen sinnen Eitles;

---

[7]) Vgl. תֹּהוּ eig. *weglose* Wüste, *Irre*, als Gegensatz des rechten Wegs, mit הִתְעָה u. הַשָּׁה Bild der Preisgebung, Gefahr oder Rechtsberaubung Hiob 12, 24. Jes. 29, 21 vgl. Am. 5, 12.

*) Vgl. Herder Geist d. Hebr. Poesie (Dessau 1782. 83) II, 395—402; J. F. W. Möller über Ps. II. (in Eichhorns allg. Bibl. VI, 203—34

2. Es stellen sich auf die Könige der Erde,
und die Fürsten haben sich verschworen zusammen
wider Jhvh und wider seinen Gesalbten.
3. „Lasst uns zerreissen ihre Bande,
„und abwerfen von uns ihre Stricke!“
4. Der im Himmel thront lacht,
der Herr spottet ihrer;
5. Dann wird er reden zu ihnen in seinem Grimm,
und in seiner Zorngluth sie erschrecken:
6. „Habe ich doch bestellt meinen König,
„auf Zion meinem heiligen Berge!“
7. Lasst mich erzählen von der Verordnung Jhvhs:
Er hat gesagt zu mir: „du bist mein Sohn,
„ich habe dich heute geboren.
8. „Fordre von mir: und ich will machen die Heiden zu deinem Besitz,
„und zu deinem Eigenthum die Enden der Erde;
9. „Du wirst sie zerschmettern mit eisernem Stabe,
„wie ein Töpfergefäss sie zertrümmern“.
10. Und nun, Könige, seid klug,
lasst euch warnen, Richter der Erde!
11. Dienet Jhvh mit Furcht,
und jubelt mit Zittern!
12. Füget euch ihm, dass er nicht zürne, und ihr irregeht des Weges:
denn leicht könnte entbrennen sein Zorn;
Wohl allen die Zuflucht nehmen zu ihm.

---

Inhalt: Die Könige u. Völker der Erde empören sich gegen „Jhvh u. seinen Gesalbten“ (den König von Israel), u. wollen das Joch abschütteln. Aber ihr Anschlag wird zu nichte vor Jhvh, der

---

(1794); G. A. Ruperti animadvv. ad Psalmos (s. zu Ps. I) S. 389—401. H. Fr. Hufnagel diss. in Ps. II. Erl. 1786. 4. u. in Velthusen commentt. theol. IV, 401—420 ist bezüglich der Worterklärung von keiner, u. nur als verständige Mess. Erklärung von Bedeutung. Vorausgegangen war eine allg. diss. de Psalmis prophetias Messianas continentibus in 2 Abtheilungen Erl. 1783. 84. 4. (in Commentt. th. III, 61—115); wovon die erste Regeln u. Kriterien wahrer Mess. Weissagungen zur Einschränkung des Misbrauchs der Deutung aufstellt; die andere, bes. gegen J. Tobler, über u. gegen d. Ausl., die überall Typen sieht (namentl. dass zwar im Gesetz Typen vorhanden seien, dass man diese aber nicht als eine Art der Offenb., sondern der späteren Jüd. Deutung zu betrachten habe). [Ed. Böhl zwölf Mess. Pss. Basel 1862, S. 182—198, ohne Bedeutung u. auf die Irrwege der älteren Mess. Ausll. zurücklenkend.]

die Empörer verscheucht in seinem Zorn, mit der Erklärung dass er diesen König selbst an seiner Statt eingesetzt, u. ihm die Herrschaft über die Völker der Erde, mit der Vollmacht zur Bestrafung u. Vertilgung der Widerspenstigen, verliehen habe. Daher Warnung u. Ermahnung an alle die es angeht: weh denen die seinen Zorn reizen, wohl allen die ihm willig dienen u. sich in seinen Schutz begeben.

Der Inhalt scheint historische Auslegung zu fordern, u. es ist die Frage: wer sind die aufrührerischen Könige u. Völker? Die meisten Ausll. beziehen den Ps. auf David (vgl. Ps. 89, 21. 37. 38 mit V. 7 unsres Psalms): sei es auf den Krieg mit den Philistern (2. Sam. 5, 17—21) oder auf die Kriege 2. Sam. 8; oder einen sonstigen Krieg. Gegen diese Beziehung ist nicht, wie gewöhnlich, einzuwenden dass David nicht auf dem Berge Zion gesalbt worden sei — vgl. darüber zu V. 6 —; auch nicht dass eine Empörung unterworfener Völker nicht in seinem Leben zu finden sei — da die Geschichte uns nicht so genau überliefert ist dass aus der Nichterwähnung einer Thatsache ein so sichrer Schluss zu ziehen wäre —: wol aber dass die Formel V. 6 erst nach längerer Dauer des königlichen Sitzes auf dem Zion möglich war. — Andere deuten den Ps. nicht ohne Schein auf Salomoh (Paulus, Rosenm. 1. Ausg., Ewald u. A.), weil nur auf ihn passe dass er auf Zion gesalbt worden (V. 6); auch der Beiname „Gottes Sohn" V. 7 auf 2. Sam. 7, 14 (wo Davids Nachkomme so heisst) hinzuweisen scheine; wozu sich noch die Bemerkung fügen lässt dass auf diese Stelle auch Ps. 89, 27 (wo dasselbe von David gesagt wird) zurücksieht, also hier die ursprüngliche Beziehung zu finden, u. der auf David vorzuziehen wäre [8]). Auch darf man dagegen nicht das Stillschweigen der Geschichte von Empörungen gegen Sal. einwenden (aus demselben Grunde wie bei David), u. selbst die ausdrückliche Angabe 1. Kön. 5, 4. 5. 18 von der friedlichen Regierung S.s u. sein Name שְׁלֹמֹה (= „Friedrich") entscheidet nicht gegen die Beziehung. Aber sie ist wenigstens nicht nothwendig u. sicher: denn die angebliche „Salbung auf Zion" passt wörtl. ebensowenig auf Salomoh als auf David, da er nicht auf dem Zion sondern am Gichon gesalbt

[8]) Dies macht auch der ung. Verf. der gut geschriebenen (i. J. 1776; s. Paulus Comm. z. N. T. II, 335) Abh. *Ode πραγματικη Nathani vati Hebraeo vindicata* in Paulus Memorabb. III, 66—90 geltend, der den Ps. mit vielem Scharfsinn auf die Intriguen deutet die die Thronbesteigung Salomohs herbeiführten (1. Kön. 1), u. ihn als eine Krönungsode Nathans gegen den Praetendenten Adonijah u. s. Anhang betrachtet, womit er seine frühere Weissagung 2. Sam. 7, 12 ff. bestätigt u. verwirklicht, u. seinem Werk auch beim Volk die göttl. Weihe gegeben habe. Aber das alles scheitert an der offenbaren Beziehung auf auswärtige Völker u. Könige V. 1—3. 8—10.

wurde (1. Kön. 1, 39); u. die Benennung „Sohn Jhvhs“ 2. Sam. 7, 14 ist kein Privilegium Salomohs (wie denn Ps. 89, 27 dieselbe von dort auf David überträgt), sondern konnte jedem Isr. König aus Davids Stamm zufolge seiner theokratischen Eigenschaft, als Stellvertreter Jhvhs, beigelegt werden (s. zu V. 7). Auch der Name „Gesalbter Jhvhs“ V. 2, obgleich die förmliche Salbung durch Propheten oder Priester nur von den drei ersten Königen [ausserdem von Jehu 2. Kön. 9, 1 ff.] ausdrückl. berichtet wird, muss als ein allg. Attribut des Isr. Königthums betrachtet werden (wie denn beide sogar von auswärtigen Königen stehn, sofern sie als Werkzeuge Jhvhs dienen, wie Koresch Jes. 45, 1 u. Chazael 1. Kön. 19, 15; dah. משׁח im gew. Sprachgebrauch gradezu = המליך, auch wo eine Salbung undenkbar ist, wie Richt. 9, 8. 15 von den Bäumen, u. 2. Sam. 19, 11 von Absalom, u. ebenso wol als Handlung des Volks 2. Sam. 2, 4. 7. 5, 3. 17. 2. Kön. 23, 30. 11, 12 [in den letzteren Stll. aber neben המליך, also wol eigentl. zu nehmen]; vgl. מָשִׁיחַ absol. = מֶלֶךְ Dan. 9, 25 f.). Demnach ist der König hieraus nicht bestimmbar. — Vielleicht aber geht der Ps. gar nicht auf einen bestimmten König, sondern ist eine Verherrlichung des theokratischen Königthums überhaupt, hinsichtl. der ihm verheissenen Weltherrschaft (Messianische Idee, s. nachher), in echt poetischer Weise; etwa mit Anlehnung an 2. Sam. 7 als berühmte Weissagung. Dafür spricht die ideale Allgemeinheit womit von den „Königen u. Völkern der Erde“ die Rede ist [9]). [M. E. ist eine histor. Deutung nothwendig; denn auf Grund der Idee des theokr. Königthums kann wol die Verheissung oder Erwartung einer Abhängigkeit aller Völker von dem König des Gottesreiches ausgesprochen, nicht aber eine solche als bisher vorhanden vorausgesetzt werden. Liegt der Erzählung 2. Chr. 20 ein geschichtliches Factum zu Grunde, so dürfte sich die Beziehung auf diesen Krieg der verbündeten Moabiter, Ammoniter u. Edomiter gegen Josaphat am meisten empfehlen; vgl. namentl. auch daselbst V. 15 ff.] Jedenfalls aber stammt der Ps. aus der Blütezeit des Königthums, wie Ewald richtig bemerkt. Nur durch eine Reihe der spitzfindigsten Folgerungen ist es Hitzig (Pss. II, 215 ff. u. Comm.) möglich gewesen den Ps. auf die Makkabaeischen Zeiten, u. zwar auf Alexander Jannaeus zu beziehen.

Der Verfasser, den auch keine Überschrift nennt, lässt sich noch weniger bestimmen. Dass Apg. 4, 25 David als Verfasser genannt wird, beweist nur die damals gangbare Überlieferung. Dass der Ps. auch nicht wol aus Davids Zeit sein könne, ist schon bemerkt. Daraus dass der König V. 7 redend eingeführt ist, folgt natürlich nicht dass er der Verfasser sei (de Wette).

Die älteren christlichen Ausleger verstehn nach dem Vorgang des N. T. (Apg. 4, 25. 13, 33. Hebr. 1, 5. 5, 5) den Ps. von dem christ-

[9]) Ähnl. schon Paulus (Clavis).

lichen Messias (Jesus Christus), u. der Ps. nimmt in dieser Hinsicht eine der ersten Stellen ein (aus ihm ist wol der Name „Messias" u. „Sohn Gottes" hauptsächlich geflossen); wie denn auch die älteren Jüdischen Ausll. diese Deutung (natürl. von einem Messias im Jüd. Sinn) nach Sal. Isakis u. Kimchis Zeugniss befolgten, u. die späteren nur der Christen wegen aufgegeben haben. Mit neuer Energie ist sie aber, gegen neuere Einwürfe, von den Theologen der Reaction, bes. Hengstenberg (Christologie I, 95 ff. u. Comm. zu den Pss.), auch Sack (christl. Apologetik 2. A. S. 282 ff.), Clauss, Stier, Tholuck, Böhl u. a. geltend gemacht worden. Die bei den Alten durchschlagendsten Gründe, die Jüd. Überlieferung u. die Auctorität des N. T., die Hengstenb. noch in d. Christol. mit gröster Entschiedenheit urgirte (vgl. hins. der letztern S. 26. 344 f.), hat er, im Einklang mit der Wendung die der Begriff der Inspiration u. Weissagung überh. neuerdings, auch bei der neuern Orthodoxie, genommen hat (vgl. Tholuck das A. T. im N. T. I), in dem Commentar zu d. Pss. fallen lassen, u. gründet den Beweis nur noch auf innere Gründe, nämlich Aussagen von dem König die nicht auf einen Menschen sondern lediglich auf den Messias passen sollen. Das ist 1) die Benennung „Sohn Gottes" V. 6, sowie V. 7 von Gott „gezeugt" u. abs. „der Sohn" V. 12, was zwar nicht mehr, wie früher, nur von physischer, sondern von geistiger Sohnschaft verstanden werden, aber doch die eigentliche u. ewige Zeugung zu ihrer Grundlage haben soll; 2) der Zorn womit V. 12 gedroht werde, u. חֹסֵי בוֹ, könne keinem Menschen beigelegt werden (aber das Subj. ist dort auch offenbar Jhvh, nicht der König); 3) die ihm ertheilte Weltherrschaft. Diese letzte ist der einzige Grund der einigen Schein hat. Allerdings ist diese Herrschaft etwas über das Mass des hist. Königthums hinausreichendes, ideales, u. insofern Messianisches: aber sie liegt bei dem idealen Charakter des theokr. Königth. in dem Begriff desselben, der daher in höheren Momenten der proph. u. poet. Begeisterung u. Ahnung öfters zu dergl. u. noch überschwänglicheren Verheissungen u. Hoffnungen sich steigert (wie Ps. 72); ist folgl. auf jeden Isr. König anwendbar, da das hier von ihm Ausgesagte nicht etwa, wie fälschl. vorausgesetzt wird, als Thatsache, sondern nur als Idee (Hoffnung u. Verheissung) zu nehmen ist. Dazu kommt (was schon Herder hervorgehoben hat) dass die lyrisch-dramatische Lebhaftigkeit der Darstellung, der Drang des Tons u. Gangs, die ganz örtl. u. zeitl. gehaltene Situation (selbst wenn sie nur Einkleidung sein sollte) durchaus Gegenwart u. einen gegenwärtigen d. i. ort- u. zeitgemässen Zweck verlangt, u. wenn dieser über Jahrtausende hinausgerückt wird, in der Luft schwebt (was von den sog. Mess. Pss. überh. gilt. Seinem ursprüngl. Sinne nach ist der Ps. kein eigentl. Messianischer, sond. eine poet. Verherrlichung des Israel. Königthums in seiner theokrat. Eigenschaft, u. mit den hohen An-

sprüchen u. grossen Hoffnungen die sich daran knüpfen; sei es von einem bestimmten hist. Anlass (etwa einem siegreichen Feldzug), oder frei aus der Idee der Theokratie erzeugt. Auf Christus aber in seiner Eigenschaft als König u. Richter, in dessen Reich es ähnlich zugeht (vgl. Calv. zu V. 9), konnte im N. T. u. kann der Ps. nur bezogen werden, sofern der theokr. König u. sein Reich ein Vorbild (Typus) Christi u. seines Reiches ist, so dass die poet. überschwängl. Darstellung in höherem u. vollerem Sinne von ihm gilt (so im wesentl. auch Hufnagel; bes. aber vgl. Calv). Jedoch stehn die Völker der Erde hier nur in feindseligem Gegensatz zu dem Reiche Gottes, mit Gewalt unterworfen u. im Zaum gehalten (wie Ps. 110): nicht zu Jhvhs Erkenntniss bekehrt u. zur Gemeinschaft der Segnungen der rechtlichen u. friedlichen Regierung im Reich Gottes vereinigt, wie dies die höhere u. entwickeltere Messianische Idee bei den Propheten (u. Ps. 72) als letztes Ziel in Aussicht nimmt. [Vgl. noch H. Schultz in den Stud. u. Krit. 1866. Hft. 1. S. 29 ff. 38 ff.]. — Ueber die Zählung des Ps. als erster s. zu Ps. I.

Die Anlage des Ps. ist ganz dramatisch: es werden, kraft lyrischer Vergegenwärtigung, wechselnde Scenen unmittelbar vorgeführt, worin verschiedene Personen handelnd u. redend nacheinander auftreten. Zuerst die Völker u. Fürsten der Erde, in ihrer Empörung gegen das Reich Gottes (V. 1—3); dann Jhvh im Himmel, ihrer spottend u. sie verscheuchend mit einem Wort (V. 4—6); dann der König, den Sinn des göttl. Worts erläuternd (V. 7—9); endlich der Dichter, mit der Nutzanwendung an die Empörer u. alle die es angeht (V. 10 bis 12) [10]). — Demnach auch äusserl. eine vollkommene rhythm. Gliederung in vier gleichmässige Strophen zu je drei Versen. Die beiden erstern führen Handlungen vor, die unter sich einen Gegensatz (Strophe u. Antistrophe), Empörung u. Vereitelung, darstellen, u. am Ende (im dritten Vers jeder Strophe) gleichmässig in Worte übergehn, worin sich der Sinn der Handlung ausspricht; u. bilden gewissermassen die Einleitung u. Grundlage zum folgenden. Die beiden letzteren, nur Reden ohne

[10]) Herders Widerspruch gegen das „Dramatische" wechselnder Personen trifft mehr das Wort als die Sache selbst; richtig ist daran dass die dramatische Lebendigkeit nur aus der lyrischen Unmittelbarkeit fliesst. Dagegen kann allerdings streitig sein ob Str. 4 noch der König oder der Dichter redet, eine Unterscheidung die aber für den Sinn gleichgültig ist, u. ganz wegfällt wenn man den König selbst als den Dichter annimmt.

Handlungen liefernd, sprechen die Lehre des Ps. positiv aus: die erste den Satz selbst, die zweite seine Anwendung.

Die Idee des Ps., die dem Isr. Königthum von Gott verliehene Weltherrschaft, ist in meisterhaft gegliedertem u. fortschreitendem Gedankengang im einzelnen in folgender Weise ausgeführt: In der ersten Strophe versetzt der Dichter sich mitten in einen Aufruhr der Völker, als ob er ihn schaute u. hörte („in medias res auditorem rapit" Herder), u. ruft ihm V. 1 durch die erstaunte Frage „wozu der Lärm?", u. noch deutlicher durch die folg. Bezeichnung als „eitles" Sinnen, sofort s. Urtheil zu. Den Völkern werden V. 2 ihre Führer, die Fürsten u. Könige der Erde, beigesellt, u. in deren Verschwörung die Empörung auf ihre Quelle zurückgeführt, auch nun der Gegenstand derselben genannt, „Jhvh u. s. Gesalbter", d. i. der König v. Israel als Statthalter Jhvhs, u. in ihm dieser selbst; u. V. 3 endlich ihre Absicht in ihren Worten ausdrücklich ausgesprochen. In der zweiten Strophe folgt auf diese irdische Scene als Gegenstück eine himmlische, indem der Blick von der Empörung auf Erden sich zu dem Gegenstand derselben im Himmel erhebt, wo Jhvh in ruhiger Majestät thronend vorgeführt wird, wie er des Angriffs lacht, dann aber vom Spott zum Ernst übergehend die Empörer mit einem Zornwort verjagt, worin er den zunächst angegriffenen König auf Zion für von ihm selbst eingesetzt, also seinen Statthalter, folgl. sein Reich für Gottes Reich erklärt. Schön ist der Gegensatz beider Strophen zwischen dem tobenden Aufruhr der Feinde auf Erden mit der göttlichen Ruhe u. Majestät im Himmel, die mit einem Wort den ganzen Lärm in nichts auflöst (Herder, vgl. Ruperti gegen Hieron. u. a.). Die kurze göttliche Erklärung, womit die zweite Strophe schliesst, wird dann in der dritten von dem König, der jetzt einfällt, näher erläutert, u. gezeigt was es mit der dort erwähnten Königseinsetzung für eine Bewandtniss habe (Herd. Möll.). Zuerst V. 7 die Thatsache selbst, die göttliche Verordnung wodurch er zum „Sohn Gottes" d. i. König des Reichs Gottes eingesetzt worden, wörtlich angeführt; dann V. 8 die Bedeutung u. Ausdehnung (Attribute) dieser Königsgewalt, dass sie auch die Herrschaft über die Völker der Erde oder die Weltherrschaft in sich schliesse:

zunächst V. 8 an sich, in ihrem Rechtstitel als Besitz oder Eigenthumsrecht über die Erde; dann V. 9 mit der Folge daraus, in Beziehung auf den vorl. Fall, der königl. Strafgerechtigkeit gegen Empörer: hier in ihrer Ausdehnung bis zur äussersten Grenze der Strafe, der Vertilgung der Schuldigen, um die Fülle ihrer Macht u. Berechtigung zu zeigen. Endlich in der Schlussstrophe die Nutzanwendung dieser Lehre, in dem Munde des Dichters (oder auch des Königs selbst), an die Empörer (oder vielmehr wol an alle die es etwa gelüsten möchte sich gegen dieses Reich aufzulehnen): V. 10 Warnung der Fürsten der Erde vor thörichter Auflehnung (wie sie in der ersten Str. beschrieben); positive Ermahnung zu willigem Dienst u. Gehorsam, V. 12 unterstützt durch die Vorstellung der Folgen beiderlei Thuns: des Verderbens wenn sie durch Widerspenstigkeit den Zorn Gottes reizen, u. des Heils für alle die sich unter seinen Schutz u. seine Botmässigkeit begeben.

1. *Warum*] = wozu? d. i. warum so vergeblich? Frage des Unwillens u. der Verwunderung oder Verachtung, die eben aus der Überzeugung von der Erfolglosigkeit u. Thorheit des Unternehmens fliesst, wie sie explicite im zweiten Gliede durch רִיק ausgedrückt ist. — רגשׁ] (verwandt mit רעשׁ eig. *rauschen, beben*) von der Unruhe u. dem Lärm einer Volksmenge; als Verbum nur hier, aber als Nomen einigemal in den Pss. = הָמוֹן turba. Häufiger im Chald., wo es Dan. 6, 7. 12. 16 im Aphel von unruhigem Zusammenlauf, in Targg. für das Hebr. המה, רעשׁ, שׁאג steht (im Syr. mehr von innerm Aufruhr, Gemüthsbewegungen, daher Empfindungen). Vgl. J. D. Michaelis Suppl. u. Ruperti. — גּוֹיִם] stets auswärtige Völker, *Heiden*, u. nur der Sing. steht auch im allg. Sinn. — הגה] *sinnen*, von bösen hinterlistigen Anschlägen auch 38, 13. Jes. 59, 3. 13. Spr. 24, 2. Die Bedeutung *murmeln, brüllen, reden* (s. zu 1, 2) leidet hier keine Anwendung. — ריק] hier Subst. *Eitles*, Accus. von יֶהְגּוּ regiert, wie 4, 3. Spr. 24, 2. *Eitles* heisst ihr Anschlag als ein vergeblicher thörichter; zum voraus so genannt in Beziehung auf den folgenden Vorhalt, der ihnen das zu Gemüthe führt, u. so den Inhalt des ganzen Ps. voranschickend (Herder). *Eitles sinnen* also praegnant = was sich als eitel erweisen wird. — Gewöhnlich u. natürlich nimmt man auch den zweiten Satz als

Frage, von demselben Fragwort לָמָּה regiert: allein im Hebr. ist das nicht sicher, da hier das Band der Construction ziemlich lose u. der Einfluss einer Conjunction gewöhnlich auf den nächsten Satz beschränkt ist, u. die folgenden wieder gern in den selbstständigen u. normalen Stand zurückfallen (z. B. vom Inf. oder Part. ins Verb. fin.). Dazu kommt hier die veränderte Wortstellung (Subj. voran wie im selbstständigen Satz) u. der Wechsel des Tempus (Imperf. statt Perf.). Letzterer an sich würde sich zwar aus dem verschiedenen Charakter der beiden Thatsachen erklären lassen, sofern die des ersten Satzes eine bestimmte äusserlich in Thaten hervorgetretene, die zweite dagegen eine innere unbestimmte ist (s. zu 1, 2): allein beide Umstände zusammengenommen sprechen eher dafür dass der zweite nicht mehr Frage ist, sondern bereits die Ausmalung der Situation beginnt (statt Partic.), die im folg. Vers fortgesetzt wird (wo sicher keine Frage mehr anzunehmen).

2. Weitere Beschreibung der V. 1 im allgemeinen erwähnten Empörung: der erste Satz im Imperf. wie V. 1b, als fortgesetzte Erläuterung des רגשׁ u. Ausmalung der Situation, der Umstände der Empörung (so auch Del. u. Hitz., der aber ein Vav rel. impl. annimmt); der zweite im Perf. wie 1a, wieder als bestimmte vollendete Thatsache gefast, die jener vorhergeht. — הִתְיַצְּבוּ] eig. *sich hinstellen, auftreten,* nämlich zum Kampf, wie 1. Sam. 17, 16. 2. Sam. 23, 12 vgl. V. 10 קָם; hier = קוּם *aufstehn, sich empören,* schwerlich *zusammentreten,* nämlich zu einer Verschwörung = *συνίστασθαι*, da dies durch das parall. נוסד u. zwar als vollendetes Moment ausgedrückt ist (s. nachher). — מלכי ארץ] poet. ohne Artikel statt מ׳ הארץ, wie אפסי ארץ V. 8, שׁפטי ארץ, V. 10, גוים u. s. w. (Ges. Gr. §. 109). *Die Könige der Erde,* nicht etwa von den Königen mehrerer bestimmter empörter Länder, sondern allgemein zu nehmen, wie die *Richter der Erde* V. 10 u. im 2. Glied *die Fürsten:* lauter gangbare Formeln für den allg. Begriff die Herrscher der Erde (in ähnlichem Parall. z. B. 148, 11. Jes. 40, 23); in derselben poetischen Allgemeinheit wie V. 8 „die Heiden" u. die „Erd-Enden", wenn auch in besondrer Anwendung. Es soll ja die Weltherrschaft des theokr. Königthums gelehrt werden. [In den verbündeten Königen treten die Herrscher der Welt, in den

grade zum Krieg sich rüstenden Völkern die Reiche der Welt dem Gottesreich gegenüber.] — רוזנים] nur poet. u. stets absolut, ohne Artikel u. Construction. — נוֹסְדוּ יַחַד] eig. *haben sich zusammengesetzt* d. i. verschworen (Perfect. als vollendete Thatsache). יסד eig. *setzen, legen*, insbes. als Unterlage, Grundlage = *sternere, struere;* Niphal eig. refl. *sich ein Lager machen, sibi sternere;* reciproc. *sich zusammensetzen* (auf ein *stratum,* Polster), nämlich um sich zu berathen; daher meton. *sich berathschlagen* = נועץ (so Syr. Symm. Ar. Kimchi), hier u. Ps. 31, 14 mit יַחַד, wie öfter pleon. bei נועץ, נועד u. dgl. Davon סוֹד eig. وِسَادٌ *stratum,* Lager zum Sitzen (so zuerst J. D. Mich. suppl.), daher *Sitzung* = מוֹשָׁב abstr. u. meton. *Berathung* u. dgl., concr. *vertrauter Kreis, Freund* [11]). — *Wider Jhvh*] als den eigentlichen König des Reichs nach den Grundsätzen der Mos. Verfassung, der unsichtbar sein Reich regiert u. beschützt; mit Bedeutung vorangestellt als der eigentl. Gegenstand der Empörung, zur vorläufigen Andeutung (was V. 6 bestimmter entgegengehalten wird) mit wem es die Empörer ohne es zu wissen, zu thun haben, u. was demnach ihr Erfolg sein wird. — *Seinen Gesalbten*] den irdischen König als sichtbaren Stellvertreter oder Statthalter Jhvhs: beide sind in stetem Parallelismus u. gleichsam eine Person (Herder). Ist übrigens Praedicat jedes Israelitischen Königs: sofern die Könige nach der theokr. Verfassung u. religiösen Ansicht überh. ihre Gewalt von Jhvh, also als heiliges Amt u. Dienst Gottes haben, folglich heilige Personen sind, u. dazu förmlich geweihet durch die Salbung, welche im heiligen Gebrauch, nach der Symbolik des ganzen Alterthums, dazu dient heilige Personen u. Sachen Gott zu weihen u. mit göttlichen Kräften

---

[11]) Vgl. *sodalis* von *sedere.* Zur abstr. Bedeut. vgl. *consilium* eig. = consessus, collegium, Sitzung; daher meton. Berathung, Anschlag, von *solere* = sedere sitzen (vgl. ἔθος, Sitte), wovon *solium, solea, solum, solidus;* ferner *consul* = collega (weil ihrer zwei waren) u. *consulere* eig. zusammensitzen = נוֹסַד, *praesul* = praeses, *exul* = ἐξέδρος u. *exilium.* Auch جِلْس u. جَلِيس = conviva, sodalis von مَجْلِس consessus.

auszurüsten; u. zwar Personen mit dem Geist Gottes, wie bei den ersten Königen Saul u. David 1. Sam. 10, 6. 10. 16, 13 ausdrücklich bemerkt (vgl. HENGSTENBERG Christol. II, 448 ff.). Daher gangbare Formel im religiösen Sprachgebrauch von Werkzeugen des göttlichen Rathschlusses, wie קִדֵּשׁ; im politischen von Königen u. ihrer Ernennung schlechthin (s. d. Einl.).

3. Die Feinde unmittelbar (ohne לֵאמֹר) redend eingeführt. נתק מוסרות] *zerreissen die Bande* auch Ps. 107, 14 u. öfter bei Jeremiah 2, 20. 5, 5. 30, 8. Nah. 1, 13 parall. mit dem *Zerbrechen des Jochs* (aber als göttliche Verheissung für die Israeliten u. Frommen, daher die suffixa dort pass. von den damit Gebundenen): beides gangbare Bilder der Knechtschaft (vgl. Jer. 27, 2), entlehnt von Stieren, u. die Bande sind demnach die Stricke womit das Joch festgebunden ist, vgl. Ps. 129, 4. Jes. 58, 6. Hier also das Bild von widerspenstigen Stieren, die ihr Joch abschütteln wollen, vgl. Hiob 30, 11. Jes. 10, 27; Typus der fleischlichen Freiheitsliebe u. Unbändigkeit, die — gleich dem Israelitischen Volk, dem Hos. 11, 4 vorgeworfen wird dass es die Banden der Liebe Gottes für ein Joch halte — der Ordnung u. Zucht des Reichs Gottes sich nicht fügen will. — מוֹסְרוֹת] nur plur. fem. u. masc.), u. stets mit ו st. א geschrieben, wie von יסר (welches auch verwandt), aber kraft allgemeiner Bildungsregel (Übergang des א in ו bei vortretenden Bildungsbuchstaben), die hier auch orthographisch rein ausgedrückt ist, während sonst meistens א in unreiner etymol. Orthographie bleibt.

V. 4—6 Antistrophe: wie ohnmächtig u. erfolglos diese Anstrengungen seien, weil der Isr. König an Gottes Statt regiere, u. seine Sache Gottes Sache sei. Die alten Überss. drücken hier die Imperff. durch das Futur. aus, u. EWALD wenigstens V. 5: aber es ist alles, obgleich in Aufeinanderfolge, doch als Gegenwart geschaut.

4. יוֹשֵׁב בַּשָּׁמַיִם] Bezeichnung Gottes, wie 123, 1. vgl. das Homerische *αἰθέρα ναίων*; hier (wie schon A. EZRA bemerkt) durch den Gegensatz mit den *Erdenkönigen* V. 2 u. dem irdischen Getümmel herbeigeführt. So ist oft der Sitz Gottes im Himmel erwähnt, wenn der Blick von den Wirren auf Erden sich nach oben richtet zu dem himmlischen Richter u. Schlichter, 7, 8. 11, 4; dem Helfer der Bedrängten, wie 55, 20. 123, 1 ff.;

oder um seine Majestät u. Erhabenheit über alle irdischen u. menschl. Masse, wie 113, 4—6. Jes. 40, 12 ff. 66, 1 ff., oder seine Weltherrschaft zu veranschaulichen, wie Ps. 103, 19; s. zu 11, 4. — יִשְׂחָק] (stets mit שׂ, nicht צחק, welches fast nur in der Genesis vorkommt) *lachen* bildlich öfter zum Ausdruck der Sicherheit, als Gegensatz der Furcht, wie 37, 13. Hiob 5, 22. 39, 7. 22, u. in dems. Parallelismus mit לעג 59, 9. Spr. 1, 26; gewöhnl. mit לְ des Gegenstands, wie hier das folg. לעג, u. viell. auch auf das erste Glied zu beziehen, doch kann's auch absol. stehn, wie Spr. 1, 26. — Dann stärker יִלְעַג] *höhnt, spottet* ihrer, oft sarkastisch in Bez. auf den bevorstehenden Untergang (eigentl. auch *lachen, verlachen*, s. zu לְצִים 1, 1). Es ist eine schöne Steigerung vom ruhigen Lachen zum erregtern Hohn, u. von diesem zum Zorn im folg. Vers, der in Wort u. That ausbricht. Nach Menschenweise geredet, bemerkt Kimchi.

5. *Dann*] nämlich, nachdem Jhvh eine Zeit lang ruhig zugesehen, lässt er seinen Zorn (אַף parall. חרון, oft verbunden 69, 25. 78, 49. Nah. 1, 6) ausbrechen. — *Wird er reden*] wol nicht im Donner (poet. „Stimme Jhvhs"), wie Herder annimmt, neben dem Blitz zum Verscheuchen: weil die Worte V. 6 folgen. — *Sie schrecken*] nämlich durch sein Zornwort, vor welchem der ganze Spuk zerstiebt. בהל häufig von sinnverwirrendem bes. gottgewirktem Schrecken (חִתָּה אלהים) der in tolle Flucht treibt u. zum Untergang führt: activ Pi. 83, 16. Hiob 22, 10. Hiph. Hiob 23, 16 u. a. (bes. in späteren BB., auch Chald. oft im Dan.); am häufigsten u. schon in älteren BB. passiv Niph. von der Wirkung, sittlich von dem Sünder beim Gedanken an den Zorn Gottes 90, 7. 30, 8 u. a., u. in ähnlicher Zusammensetzung wie hier von den Feinden Gottes 48, 5. 6 (neben נחפז); das Nomen בְּהָלָה u. häufiger בַּלָּהוֹת.

6. ואני] וְ führt hier einen Gegensatz ein, nämlich einen Satz der den Empörern entgegengehalten wird = *so doch, da doch*, wie 3, 4. 4, 4. 22, 4. 35, 13. Gen. 15, 2. 18, 13. 22. Der Nachdruck ruht auf אֲנִי: „ich selbst habe ihn zum König gemacht", d. h. sein Reich ist mein Reich, ich bin's den ihr angreifet. Erkl. der Identität mit dem König V. 2, also dass sie es mit Gott zu thun haben (Herd.) — נסכתי] gew. *ich habe gesalbt* (נסך eig. *giessen, ausgiessen*, insbes. ein Trankopfer,

σπενδειν, hier Öl, wie יצק = salben); was an sich hier sehr passend sein würde: aber das wäre משׁח; auch das verwandte סוּךְ = *salben* wird nie von der Salbung als *Weiheact* gebraucht; נסך aber hat im Sprachgebr. die Bedeutung salben gar nicht (auch nicht Spr. 8, 23); נְסִיכִים = *Unterbefehlshaber, Fürsten* sind gewiss keine Gesalbten. Auch die alten Übersss. haben das Wort — abgesehen v. Chald. u. Symm. (ἐχρισα) nicht in dieser Bedeutung genommen, so wenig als die Rabb., sondern *ich habe eingesetzt, constitui* (auch Chald. רביתי neben unxi, dagegen Hier. *orditus sum*, Gr. 5 ἐδιασαμην = *texui*), was auch die richtige Bedeutung sein dürfte, sowol hier als in נסיכים [12]). — *Meinen König*] einfach sofern er der von Gott u. für sein Reich eingesetzte König ist — vgl. 1. Sam. 16, 1 „ich habe mir einen König ersehn" (Ros. wie schon Rabb.) —, u. kraft der theokr. Idee sein Stellvertreter. Hengstenb. sucht willkürl. darin ein „noch weit innigeres Verhältniss" zu Gott, näml. die Beziehung auf den Sohn Gottes V. 7 (u. zwar im Messianischen Sinn), wovon in dem Ausdruck keine Spur zu finden. — הר קדשׁי] Herder (Möll.) sinnreich „Berg (Sitz) meiner Hoheit" (Majestät); aber gegen den Sprachgebrauch, worin es = *heiliger Berg.* — *Auf dem Zion*] nicht, wie gewöhnl., als angeblicher Ort der Salbung — was schon in der vorhin zurückgewiesenen Bedeu-

---

[12]) Hengstenberg (nach Gusset) will sie gezwungen von *giessen*, dah. *bilden, belehnen* (!) ableiten, u. hier auf die Zeugung V. 7 beziehen. [Auch ist sie nicht — wie in der 1. Aufl. angegeben — vom *Trankopfer* entlehnt, in seiner Anwendung auf Bundes- u. Vertragsschluss (נסך נְסֵכָה Jes. 30, 1 = σπενδεσθαι σπονδην) = durch Vertrag festsetzen, bestellen, was unwahrscheinlich (vgl. נסיכים!), u. auch im Griech. ohne Analogie (kein σπενδεσθαι τινα!). Vielmehr geht die Bedeutung hingiessen, nicht bloss vom Trankopfer, sondern auch vom Metallguss (נְסֵכָה, נֶסֶךְ) gebraucht, vermöge der Vorstellung des zu festem Halt Hingiessens in die Bedeutung: fest hinlegen, fest hinsetzen über; ganz wie יצק ausgiessen im Hiph. הִצִּיק hinstellen bedeutet (Jos. 7, 23. 2. Sam. 15, 24 vgl. auch יָצוּק Hiob 41, 15 f. מוּצָק 1. Sam. 2, 8. נָצַק Hiob 11, 15). Hieraus erklärt sich uns. St. u. d. Ausdruck נסיכים, während in Spr. 8, 23 die Bedeutung hinstellen (oder auch die Grundbed. hingiessen) weiter in die Bed. erschaffen übergeht. So zuerst Böttcher Aehrenlese 40 f. u. Neue Aehrenl. 220, anerkannt von Del.; wogegen Hitz. ohne gehörige Berücksichtigung des Hebr. Sprachgebr. نسك reinigen, läutern, weihen vergleicht, also = קִדַּשְׁתִּי.]

tung der Salbung s. Grundlage verloren hat —, sondern als Sitz Gottes u. des Königs u. ihrer Herrschaft, wie schon J. H. Michaelis (der aber unrichtig zugleich den Gegenstand oder die Unterthanen der Regierung „*über Zion*", d. i. seine Bürger, das Volk Gottes, darin findet, wie neuerl. wieder Hofmann). So auch Herder (Möll., Ruperti) u. Hengstenb. Der *Berg Zion* ist übrigens nicht, wie gew. angenommen wird, der Tempelberg insbesondere, auch hier nicht der besondre Hügel dieses Namens (2. Sam, 5, 7. 9. 1. Kön. 8, 1), sondern nach allg. prophet. u. poet. Sprachgebrauch die ganze heil. Stadt als Sitz Gottes, entweder synekd. von jenem hervorragendsten Hügel u. ältesten Sitz des Königth. u. Heiligth., oder wegen ihrer gebirgigen Lage überhaupt, vgl. הָרֵי צִ׳ 133, 3. 87, 1 u. a. (was zu erweisen hier nicht der Ort ist).

7. אספרה] Optat. entweder Bitte um Erlaubniss *lasst mich* oder *lass mich*, oder Ankündigung seines Entschlusses. סִפֵּר *erzählen*, bes. häufig von Verkündigung der Thaten Gottes mit חֹק auch 50, 16 (Plur. Gebote Gottes); hier *genauer berichten, erklären*, als Erläuterung zu V. 6 (Herd.); mit אֶל wie 69, 27 u. sonst nach Verbb. des Sprechens, Hörens u. s. w., wie Gen. 20, 2. Jes. 38, 19. Jer. 27, 19, vgl. לְ Jes. 5, 1. — חק] nicht *Spruch* (wie Ges. u. a.), sondern *Gesetz, Satzung:* aber hier wohl nicht allg. theokr. Verfassung, Reichsgesetz überh. (Herd.), sondern eine besondre göttliche *Anordnung, Verordnung, Einrichtung*, näml. die Bestallung, Einsetzung des Königs; viell. zugleich sein *Recht* (משפט), *Festsetzung* seiner *Gebür*, wie ebenfalls im Begriff von חק liegt. Nach den Accenten [u. Chald.] hier absol., aber am natürlichsten mit יהוה zu verbinden, der dann als Subject zum folgenden Satz hinzuzudenken. So schon die übrigen alten Überss., Möll. u. a.*) Doch könnte auch der zu ergänzende Genit. המלך oder המלוכה, also vom Königsrecht oder Recht des Königthums die Rede sein. אֶל חֹק adverbialisch zu nehmen = ἐπ᾽ ἀληθειας, ἀτρεκεως (Hom. Il. 2, 10 u. a.), Arab. بِالْحَقِّ wie Venema, Dathe, Rup. (*se-*

*) [Die Rede gewinnt aber an Nachdruck, wenn man bei den Accenten bleibt; ohnedies kömmt die Verbindung חק־יהוה nirgends vor; nur Ex. 18, 16 חקי האלהים.]

*cundum veritatem, quod verum est,* oder vielmehr *secundum jus et fas, nach Gebür, rite,* ungefär wie כְּמִשְׁפָּט), geht nicht an; denn sowol die Ergänzung des Gegenstandes der Rede, als die Anwendung einer bloss Arab. Bedeutung bei einem so gangbaren Wort ist misslich (Möll.).

*Er sprach zu mir*] schwerlich eine bestimmte Thatsache, Erklärung Jhvhs durch einen Propheten (wie 2. Sam. 7), sondern freie Einkleidung der Idee in einen fingirten Gottesspruch (Möll. Rup.), wie häufig in den Pss.: 12, 6. 46, 11. 50, 5 ff. 60, 8. 68, 23. 75, 3. 11. 81, 7 ff. 82, 2 ff. 85, 9. 87, 3. 89, 4. 20 ff. 91, 14 ff. 95, 8 ff. 110, 1. 4. 132, 11 f. 14 f. (de Wette). Das dem König hier beigelegte Praedicat *Sohn Jhvhs* konnte jedem Israelitischen König ertheilt werden. Der Ausdruck ist natürl. ein bildlicher, entlehnt von d. menschl. Verhältniss zwischen Vater u. Sohn, u. auf d. Verh. zwischen Gott u. Menschen übergetragen, die überall wo ein lebendiger Gottesglaube sich findet Gott ihren Vater u. sich seine Söhne u. Kinder nennen. Im A. T. insbes. vom Israel. Volk (vgl. Exod. 4, 22 *mein erstgeborener Sohn*), in Bezug auf das durch die Erwählung begründete engere Verh. Gottes zu ihm, als Volk Gottes oder heil. Volk, wie Exod. 4, 23. Deut. 14, 1. 2. Ps. 80, 16. Hos. 11, 1; u. selbst auf die künftigen Glieder des Volks aus den Heiden übergetragen Ps. 87, 4. 6. (Jes. 19, 25; vgl. 45, 11. 64, 7). Dabei ist theils Gottes Eigenschaft als Urheber des Daseins (Schöpfer) des Isr. Volksthums (Deut. 32, 6. Jes. 64, 7 vgl. Mal. 2, 10), th. seine väterl. Liebe u. Zärtlichkeit, Obhut u. Fürsorge für s. Volk, oft aber insbes. seine erziehende Sorge ins Auge gefast, wie Jes. 1, 2. 30, 1. 9; u. es ist bekannt wie dies Verhältniss, als ein Verh. der Liebe u. Treue (חֶסֶד וֶאֱמֶת) u. auf Treue gegründet, v. d. Propheten weiter zu d. Bilde einer Ehe Gottes mit dem Isr. Volk ausgebildet u. in allen ihren Seiten ausgemalt wird. Ganz bes. gilt der Ausdruck natürl. vom König, als Gegenstand besondrer göttl. Obhut u. Gnade, namentl. von der Davidischen Dynastie, zunächst David 89, 27 u. Salomoh 2. Sam. 7, 14 (wo insbes. auf die erziehende Führung desselben gesehen ist). Hengstenberg hat darin Recht dass in diesen Stellen keine Beziehung weder auf „den göttlichen Ursprung der Königswürde“ oder die „Verwaltung des königl. Amts im Sinne

Jhvhs u. im Geist der Theokratie“ (DE WETTE), noch auf eine angebl. göttl. „Zeugung“ des Königs, sei's eine eigentl. (wie die ält. Ausll.) oder geistliche (HOFMANN), vorliegt. Ebenso darin dass — seiner eigenen früheren Ansicht in d. Christologie I, 1. S. 98 ff. entgegen — auch in unsrer Stelle nur von einer uneigentl. u. geistigen Sohnschaft die Rede sein kann. Aber mit Unrecht läugnet er dass der König nach bibl. Begrr. auch darum „Sohn Gottes“ heisst, weil Gott der Urheber des Daseins seines Königthums ist, ihn kraft besondrer Erwählung zum Träger des heiligen Amtes seines Statthalters auf Erden bestellt hat, seine königl. Würde also von Gott stammt*). Und grade in uns. St. ist offenbar nicht bloss v. d. Innigkeit d. Verhältnisses zwischen Jhvh u. seinem Gesalbten, sond. auch hievon die Rede. In dieser Anschauung begegnet das A. T. auch dem übrigen Alterthum; daraus hauptsächl. (wenn auch nicht ausschliesslich: denn es mischt sich damit ein mythologisches Element der physischen Abstammung v. Göttern) fliessen die bekannten Homerischen Praedicate der Könige διογενης, διοτρεφης, Διος υἱος (Iliad. 5, 672. 683. 10, 43), vgl. mit den ausdrücklichen Erklärungen dass die Königswürde Zeus' Gabe sei (Il. 1, 279. 2, 196 f.), u. der Bemerk. d. EUSTATHIUS zu d. letztern Stelle [13]). Im N. T., wo keine Theokratie mehr besteht u. d. Christen heidnischen Obrigkeiten gegenüberstehn, ist doch das Wesentl. dieser Ansicht von d. Obrigkeit geblieben dass sie ihre Gewalt von Gott habe u. Gottes Dienerin sei. Und andres will auch das „von Gottes Gnaden“ unsrer Könige u. Fürsten nicht besagen: est ist ein öffentl. Bekenntniss der aus dem Glauben an Gott nothwendig fliessenden Überzeugung, dass ihre Gewalt, wie sie auch menschlich entstanden sein mag, doch nicht aus menschlicher Ordnung u. Willkür allein, sondern von Gott kommt, also auch zu seinem Dienst verliehen u. ein heil. Amt ist, mit heil. Pflichten; die einzig

*) [Nicht auf der Ausrüstung mit dem Geiste Gottes (HOFMANN W. u. E. 1, 160; HUPF. 1. Aufl.), sondern auf der göttl. Erwählung u. Bestellung, mit der jene allerdings der Idee nach verbunden ist, beruht die Sohnschaft, wie auch die Analogie der Sohnschaft Israels, deren Potenzirung die des Königs ist, lehrt.]

[13]) Vgl. überh. ILGEN de notione tituli Filii Dei, Messiae h. e. uncto Jovae in libris s. tributi. Jen. 1794 (auch in Paulus Memor. VII, 119 ff.), dessen Ableitung aus Ägyptischer theokr. Verfassung es aber nicht bedarf.

geziemende Stellung aller Obrigkeit, u. Grundlage aller bürgerlichen Ordnung. — אני־ילדתיך] bildl. parallel u. gleichbedeutend mit „mein Sohn bist du“; wie Jer. 2, 27 „unser Vater bist du“ parall. „du hast uns geboren“ (von Götzen), u. γενναω 1. Kor. 4, 15 (vom Meister im Verh. zum Jünger). Übrigens wird ילד hier u. anderw. ohne Noth in d. Bedeutung *zeugen* genommen, die ausser dem Jhvhisten in d. Genesis (4, 18. 10, 8ff. u. a.) nur in wenigen u. unsichern Stellen vorkommt (Spr. 23, 22. 24 vgl. V. 25. 17, 21 vgl. V. 25), sonst aber stets *gebären* ist: am offensten Jer. 2, 27 von אֶבֶן (fem.) אַתְּ יְלַדְתָּנִי, wo das fem. אַתְּ für das weibl. Geschlecht des Verb. zeugt (incorr. st. יְלָדַתְנִי) u. dem Vater Holz poet. eine Mutter Stein zur Seite stellt; ebenso Hiob 38, 29 dem Vaters des Regens eine Mutter des Reifs; nicht minder aber Deut. 32, 18 selbst von Gott, wie aus dem מְחוֹלֵל erhellt (vgl. Ps. 90, 2 וַתְּחוֹלֵל אֶרֶץ 2. masc. von Gott „u. die Erde gebarest“, nicht wie gew. 3. fem. von der Erde), woraus sich ergibt dass Gott auch als Mutter gedacht wurde (poet. Parall. zu Vater), vgl. Kimchi, wie Num. 11, 12 v. Moseh הרה u. ילד (näml. das Volk). Demnach kann es auch hier so genommen werden, wie schon Aq. ἐτεκον σε.

יְלִדְתִּיךָ st. יְלַדְתִּ (mit ִ st. ַ) wird gew. abgeleitet von יָלַד, wie יְרִשְׁתִּ, שְׁאִלְתִּ von יָרַשׁ, שָׁאַל u. a. (Gesenius Lehrgb. §. 91 A. 1 b, nach A. Schultens' Vorgang*). Allein von יָלַד — obgl. im Syr. so gesprochen — findet sich im Hebr. keine Spur, vgl. paus. יָלָד, יָלָדוּ, ebenso mit Suffix יָלָדוֹ, vgl. mit יְרִשְׁתִּיךָ, שְׁאִלְתִּיהוּ u. dgl. Vielmehr ist

*) Ges. Gr. §. 44 A. 1 erklärt ־ ֵ in d. Formen v. שׁאל, ירשׁ, neben ־ ֶ in pausa als Reste des urspr. e (perff. med. e), aber hier „wo der Ton auf ultima ist, zu grösserer Verkürzung“, ־ ֵ st. ־ ֶ, weil näml. jenes für kürzer gelte als ־ ֶ (§. 27 Anm. 2. 3)!! Von den Formen mit ־ ַ in ילד ist keine Rede, auch nicht §. 68. Rödiger dagg. unterscheidet mit Recht Anm. 1 ־ ֶ in pausa, u. Anm. 2 ־ ַ in tonloser Silbe auch auf יְלַדְתִּיךָ angewendet, zieht aber auch ־ ֵ mit herein, u. leitet beides als „Abschwächung des Vocals (a)“ lediglich von der „allg. Schwäche der Form“ ab, ohne ein perf. e in solchen Wörtern anzuerkennen, indem er nicht nur ־ ֵ sondern auch ־ ֶ (wie sich §. 69 A. 4 zeigt) als Abschwächung des a ansieht; die Schwäche der Form aber haupts. in die Vocallosigkeit des 1. Rad. zu setzen scheint, die er §. 69 A. 4 ausschliessl. nennt, die ja aber nur Folge der Fortrückung des Tons ist. Wie hier kein klarer Begriff von der eig. Ursache, so ist es falsch a) ־ ֵ u. ־ ֶ herzuziehen, b) perf. e in ירשׁ u. שׁאל zu läugnen. — Das Richtige bei Olsh. S. 477. 630.

ă in ĭ verkürzt wegen Fortrückung des Tons, die in allen dgl. Beispp. stattfindet; nicht nur im Kal von ילד, ירשׁ u. שׁאל in den Beispp. bei Ges. Lehrg. a. a. O., neben stetem יְלִדְתִּי, יְרִשְׁתִּי u. s. w., sond. auch im Hiph. vor fortgeh. Ton z. B. הֲמִיתָם, הֲמִתִיהוּ neben הֵמַתָּ u. Hithp. wie הִתְקַדִּשְׁתֶּם (aber nicht im Piel). Es ist dieselbe Erscheinung wie in vielen Vordersilben vor d. Ton mit ĭ st. ă, ĕ, wie תִּקְטֹל, מִדָּה, בִּתּוֹ u. dgl. Ganz verkehrt will Ewald §. 199 b vgl. 53 d das ĭ aus dem Einfluss des Anlauts יְ = i (Assimilation) ableiten, u. sogar die Syr. Aussprache mit e ([illegible], [illegible])!

*Heute*] gehört zum Bild der Geburt (Geburtstag) des Gottessohns u. bezieht sich auf den Tag der Erklär. z. Gottessohne d. h. der Königseinsetzung, an welchem das Gotteswort als zu ihm gesprochen zu denken ist (vgl. Hofm. Schriftbew. I, 130).

8. *Fordere von mir und ich will dir geben*] ist nicht etwa hypothetisch eine neue Gewährung oder Steigerung der vorherg., in Aussicht gestellt, wenn er sie wünsche: sondern poetische Formel um die Bereitwilligkeit Gottes ihm zu geben, u. den Gnadenstand bei Gott, woraus die Gabe geflossen hervorzuheben, wie 21, 5, „Leben bat er von dir u. du gabst ihm" u. s. w. vgl. 81, 11. 105, 40. Die folg. Gabe ist keine andere als die in der Ernennung V. 7 implicite enthaltene, oder daraus fliessende: also Inhalt, Attribut der theokr. Königsgewalt; doch kann sie auch als ein hinzukommendes Attribut, als neue Entwickelung u. Consequenz der Idee des theokr. Königthums (was sie in der That ist) betrachtet sein. — נתן] hier mit dopp. Acc. eig. *machen zu deinem Besitz,* aber dem Sinn nach s. v. a. *dir geben zum Besitz.* — אחזה, נַחֲלָה] sonst von dem Besitz des Landes Kanaan: also mit gleichem Recht wie dieses zum Besitz geben. — אַפְסֵי אָרֶץ] = קְצוֹת הָאָרֶץ, nicht *Grenzen des Landes,* sondern *Enden der Erde* d. i. die Erde bis an ihre äussersten Enden — poet. Formel wie 22, 28. 59, 14. 72, 8: nicht geographisch zu nehmen, sondern poetisch, wie die „Erdenkönige", „Erdenrichter" u. s. w. (Herd.).

9. Die Folge des vorherg. Attributs, des Besitzes oder der Herrschaft: die Übung der Strafgerechtigkeit gegen die Ungehorsamen (Empörer), als Recht u. Macht dazu; hier bis zum äussersten ausgedehnt, zur Vernichtung der Schuldigen, entw. nach der Beschaffenheit der Empörer im vorl. Fall, oder nur eventuell, um den Umfang der Vollmacht zu bezeichnen. Die

futura entw. Vollmacht gebend *du magst*, oder den Erfolg verheissend *du wirst;* schwerlich Gebot *du sollst;* auch nicht wirkl. Thatsache (was geschehen wird oder soll), wie aus der Ermahnung in der folg. Strophe erhellt. — תְּרֹעֵם] *du wirst (magst) sie zerschmettern*, von רעע = רצץ, רָצַץ fregit, concussit Jer. 15, 12. And. gegen den Parall. nach Al. (Vulg. Ar.) Syr.: *du wirst sie weiden* d. i. *regieren*, entweder als Poel von רָעָה pavit, oder punctirend תִּרְעֵם. — שֵׁבֶט] *Stab* entw. = Scepter als Abzeichen der Herrschaft u. Bild der Macht (45, 7. Gen. 49, 10): dann wäre *eiserner Scepter* Symbol einer harten Regierung, oder unwiderstehlichen alles überwältigenden Macht (Möll.). Oder besser u. dem Parall. gemässer hier zugleich als Werkzeug des Schlagens wie bei Homer (Möll.) d. i. der Züchtigung, Strafe, wie 89, 33. Num. 24, 17. Jes. 10, 5. 26 (vgl. 24). 30, 31 (11, 4 sogar „Stab seines Mundes" vom Strafurtheilsspruch). Gleichen Doppelbegriff hat das Wort 125, 3. Der *eiserne* Stab steigert die zermalmende Gewalt u. Strenge womit die Strafe geschieht. Lakemacher (*de baculo ferreo quo gentes confringendae* in s. Observatt. philol. VIII, 192 ff.), JDMich. Suppl., Rup. u. Rosenm. nehmen eine eiserne *Keule* an, eine Waffe der Heroenzeit (vgl. Jones comm. poes. As. 249): aber nicht nöthig, obwohl שׁ dies allenfalls auch bedeuten könnte. — *Wie ein Töpfergefäss*] Bild nicht bloss der leichten, sondern auch der gänzlichen u. unwiederbringlichen Zerstörung, wie aus Jer. 19, 11 u. Jes. 30, 14 erhellt, vgl. Spr. 6, 15.

V. 10—12. Die Nutzanwendung geht, da die „Könige" u. s. w. offenbar auf V. 2 zurückgreift, zunächst an die Empörer in der ersten Strophe: aber bei der Allgemeinheit des Ausdrucks sind zugleich alle die in Gegenwart u. Zukunft etwa dergleichen gelüsten möchte darunter begriffen, vgl. den Schlusssatz V. 12.

10. וְעַתָּה] *und nun* = *jam igitur*, gangb. Formel der Anwendung, z. B. Spr. 5, 7. 8, 32. — הַשְׂכִּילוּ] *seid klug* d. i. kommt zur Besinnung, zur Vernunft, lasset das thörichte Beginnen; wie 94, 8 Ermahnung an die Thoren, parall. בִּינוּ. — *Lasst euch warnen*] eig. zurechtweisen, züchtigen, nehmet Zucht an, wie Lev. 26, 23. Jer. 6, 8. 31, 18. Spr. 29, 19 = לקח

מוּסָר oft bei Jer. 2, 30. 5, 3. 7, 28 u. s. w. u. mit הִשְׂכִּיל verbunden Spr. 1, 3.

11. *Dienet dem Jhvh*] [Der gewöhnl. Bedeutung der Ausdrücke עבד את-י׳ (100, 2. 102, 23 u. a.) u. יראה (in Bezug auf Jhvh gebraucht) zu Folge hat man d. Worte zunächst in relig. Sinn zu nehmen, als Ermahnung Jhvh als alleinigen Gott zu verehren; der Gegensatz zu V. 3 u. die Beziehung auf V. 8 u. 9 fordern aber dass man die religiöse Unterwerfung zugleich als politische auffasse (vgl. 72, 11); wie auch in der Messianischen Erwartung dass die auswärtigen Völker Jhvh dienen werden, beide Beziehungen anzuerkennen sind, die relig. u. die polit.: so jedoch dass in der Regel die eine von beiden überwiegt, ohne darum die andre ganz auszuschliessen. Die Verbindung beiderlei Sinnes begreift sich aus der Stellung die Jhvh als König des Isr. Reichs einnimmt. Aus unsern Worten ist aber nicht zu schliessen, dass die in V. 3 vorausgesetzte bisherige Dienstbarkeit auch schon eine polit. und religiöse war; bei ihr kann nur an polit. Abhängigkeit gedacht werden. Dass die Abhängigkeit auswärtiger Völker von dem David. Könige auch als Abhängigkeit von Jhvh als dem eigentl. König des Isr. Reiches aufgefast wurde, zeigt z. B. Am. 9, 12. Es ist eine Misdeutung unsres u. des 3. Verses, wenn Hitz. Pss. II, 221 u. Comm. dieselben auf die Praxis Hasmonaeischer Fürsten bezieht überwundenen Völkern, nam. Idumaeern u. Ituraeern, den Mosaismus (die Beschneidung) aufzuzwingen (Jos. Arch. XIII, 9, 1. 11, 3. 15, 4), um damit die Abfassung des Ps. in der Zeit des Alex. Jannaeus (u. von ihm) zu stützen.] Zwischen der mit der Messian. Erwartung verwandten Ermahnung unsrer Stelle u. der Zwangsbeschneidung jener Hasmonaeer ist keine geringere Kluft als zwischen Hebraeer- u. Judenthum überhaupt. — גִּילוּ] wird hier wegen des בִּרְעָדָה neuerdings von den Meisten *bebet* gefast, verwdt. גּוֹר, יָגֹר sich fürchten, = Arab. وجل, جال, eigentl. von Herzklopfen, Gemüthsbewegung, vor Freude wie vor Angst, hier letzteres, wie Hos. 10, 5 parall. אבל u. גור (s. Ges. lex. u. thes.). Hitzig macht dafür 48, 7 (רעדה parall. חיל) geltend. Allein diese Bedeutung ist im Hebr. Sprachgebr. durch Hos. 10, 5 (wo die Wahl des Worts durch den Anklang an d. folg. גלה veranlast scheint) nicht erwiesen, u. auch hier nicht noth-

wendig. *Jubelt mit Zittern* (wie Al. Ar. Rabb.) könnte die gezwungene u. heuchlerische Freude u. Freundlichkeit der Unterwürfigkeit bezeichnen, wie כחשׁ 18, 45. 66, 3 u. a. (wie auch Ges. thes. anheimgibt), namentl. die durch die gewöhnl. Acclamationen bei der Huldigung, den „Königsjubel“ (תרועת המלך Num. 23, 21 vgl. 1. Kön. 1, 32 ff. Matth. 21, 9), bezeugte (Hengstb., wie schon Ilgen bei Rosenm.). Oder besser רעדה ist, wie das parall. יראה u. a. Wörter der *Furcht*, z. B. פחד Hos. 3, 5 (s. ausf. Ruperti), s. v. a. Ehrfurcht, Scheu vor Gott = *religio* (vgl. im N. T. *φοβος κ. τρομος* = sollicita cura); גילוּ בּ Ermahnung zu freudigem Dienst („sponte ac laeti, non inviti colite Deum“ Rup.), oder ehrfurchtsvoller Huldigung (Herd. Möll.) [14]). Beide parall. Sätze sind eine gangbare Formel, die sonst v. d. Frommen u. v. d. Volk oder poet. v. d. ganzen Schöpfung gebräuchl., hier auf die Könige u. Völker der Heiden übergetragen wird, wie 47, 2 ff. 66, 1 ff. 67, 4 ff. 68, 33 ff. 96, 1 ff. 7 ff. 97, 1. 98, 2 ff. 117, 1. 138, 4 f. u. a.; worin der Jubel des Lobgesangs ebenso mit Furcht gemischt ist wie 22, 24 (הַלְלוּ u. כַּבְּדוּ neben גוּרוּ). 96, 9 (חִילוּ מִפָּנָיו parall. השׁתחוו neben Frohlocken u. Lobsingen, vgl. 97, 1 ff. erst תָּגֵל הארץ dann תָּחֵל ה׳ u. dgl.). 67, 4—6 vgl. V. 8. So schon Alex.: *ἀγαλλιασθε αὐτῳ ἐν τρομῳ.*

12. נַשְּׁקוּ בַר] sehr schwierig u. streitig נשׁק eig. *anfügen* tr. u. refl., *zusammenfügen* (vgl. نسق = ערך, ordine, serie disponere, *conserere*, dah. das nom. = sermo; נֶשֶׁק Rüstung, eig. Fügung, consertio, sertum); daher: 1) *anfassen*, prehendere (manu), tenere, tractare = תמך, אחז, תפשׂ (vgl. נשׁק קשׁת Ps. 78, 9. 1. Chr. 12, 2. 2. Chr. 17, 17 u. dazu Gen. 4, 21. Am. 1, 5. 8. Jer. 46, 9); dann 2) *küssen*, welche Bedeutung nam. das Piel sonst überall hat. In diese beiden Bedeutungen theilen sich die Ausll. Die alten Übersss. nehmen נשׁק grossenth. in der urspr. Bedeutung *anfassen, annehmen, ergreifen:* Alex. *δραξασθε παιδειας*, Vulg.

---

[14]) Herder leitet den Begriff der Verehrung u. Huldigung in גילוּ von der Grundbedeutung *im Kreise umgehn, tanzen* (Umgang u. Rundtanz um den Altar oder heil. Orte, vgl. חגג, חוּל) ab, übergetr. auf das Umstehn der Magnaten um den königl. Thron: aber das ist im Sprachgebr. unerweislich. Besser Möller vom *Zujauchzen* bei den Huldigungen.

apprehendite disciplinam, ebenso Ar. Chald. (בַּר nach Ar. Sprachgebr. *Frömmigkeit, Gehorsam*), u. so wieder Ewald u. Köster („ergreifet Reinheit" u. dgl.), u. ähnl. Hitz. (= בָּרַר amplexamini obedientiam, oder nach Gen. 41, 40 „fügt euch dem Gehorsam, der Pflicht"): allein בַּר kommt weder als Abstr. (wofür בִּרָה), noch in diesem Sinn mit einem ähnlichen Verbum vor. Andere nehmen נָשַׁק *küssen* als Symbol der Huldigung, Verehrung gegen Könige oder Götzen, auf Mund, Hand, oder Knie, nach morgenl. Sitte. Im A. T. gehört dahin 1. Sam. 10, 1, wo Samuel, nachdem er Saul zum König gesalbt hat, ihn küsst (was aber eher liebevolle Begrüssung als Huldigung ist) u. von der Verehrung der Götzen 1. Kön. 19, 18. Hos. 13, 2. Hiob 31, 27 (Kusshand). Auch im übrigen Morgenland nach alten u. neuen Nachrichten (s. Rosenm. zu d. St.). Dabei wird aber בַּר verschieden gefasst: a) als Adverbium *rein, lauter* (vgl. das Adj. 19, 9. 24, 4. 73, 1. Hiob 11, 4. Hhsl. 6, 10): Aq. *καταφιλησατε ἐκλεκτως*, u. am besten Symm. *προσκυνησατε καθαρως*, Hier. *adorate pure;* Andre b) als Adject. *der auserlesene, erwählte* (von בָּרַר auslesen vgl. Hhsl. 6, 9) = בְּחִיר יְהוָה 2. Sam. 21, 6 von Saul; ohne Art. wie מֶלֶךְ 21, 1 (so nach Rabb. Ilgen, Ros.). Ganz anders c) nach Aram. Sprachgebr. בַּר = בֵּן *Sohn*, näml. Jhvhs, Bezeichnung des Königs wie V. 6. 7. So zuerst unter den alten Übersss. die Syr., dann Abenezra (der fein bemerkt dass hier der Sohn auf den Vater im vorherg. V. ebenso folge wie V. 2), u. die meisten Neuern, wie Ges., de Wette, Hitzig, Hgstb., Del. Allein diese Deutung des בַּר ist sprachl. durchaus unmöglich, aus folgg. Gründen: 1) בַּר in diesem Sinne ist kein Hebr. sondern ein Aram. Wort, nur Spr. 31, 2 in einem sehr späten Stück neben andern Chaldaismen (wie מִלְכִין V. 3) zu finden, dagegen in unsrem Ps., einem Product des besten Zeitalters, unbegreifl., auch kann der poet. Stil ein solches Wort nicht entschuldigen; 2) es ist ohne יְהוָה oder den Artikel sinnlos; 3) das Subject des folgenden Satzes ist Jhvh, wie im vorherg. Vers, was es unwahrscheinl. macht dass hier ein neues Obj. zwischeneintritt. Fast dieselben Gründe treffen auch die Fassung als Adj. = בָּחִיר. Es bleibt also schwerlich etwas andres übrig als בַּר als Adverb. zu nehmen, wie Symm. u. Hieron., = *lauter* d. i. aufrich-

tig, redlich; נשׁק aber besser, wie das Kal in Gen. 41, 40 (mit עַל פִּי mandato) in der urspr. Bedeutung sich anfügen, sich fügen u. das Pi. in Intensivbedeut., also: *fügt euch aufrichtig**). *Dass er nicht zürne*] bezieht schon A. Ezra richtig auf Jhvh, wie am sichersten aus den letzten Worten חוסי־בו erhellt die nur auf ihn passen [u. die Rückbeziehung auf V. 5 empfiehlt]. Hengstenb. dringt natürlich darauf beides auf den Messias zu beziehen, um dadurch die Messianische Erklärung unentrinnbar zu machen, u. zugleich die übermenschliche Natur u. Würde des Gesalbten zu beweisen: allein das würde für das hermen. Gewissen zu viel beweisen, folgl. nichts. — וְתֹאבְדוּ דֶּרֶךְ] gew. *dass ihr nicht umkommet auf* (eurem) *Wege:* aber die Ortsangabe wäre überflüssig u. nichtssagend. [Hupf., gemäss seiner Erklärung von 1, 6: des Weges irregehet, u. so verloren gehet, unkommet: aber s. zu 1, 6. Besser: damit ihr nicht in Betreff des Weges (des Schicksals) untergeht, = einen Weg geht der für euch Untergang ist; דרך Acc. der Beziehung (Hitz.: der Beschränkung). Vgl. Deut. 32, 28 אֹבַד עֵצוֹת, der verloren ist in Betreff des Raths = der rath-, einsichtslos ist. So auch Del. u. Hitz.] — כִּמְעַט] soll nach der gew. Meinung doppelsinnig sein wie מְעַט, u. sowol vom Mass als von der Zeit stehn. Jenes ist sicher: eig. s. v. a. Gr. *παρ' ὀλιγον, ὀλιγου um ein weniges* d. i. beinahe, leicht = *parum abest quin,* u. zwar fast durchgängig hypothetisch: gew. mit Perf. (parum abèrat q., was beinahe geschehen wäre oder leicht hätte geschehen können), wie 73, 2. 94, 17. 119, 87. Gen. 26, 10. Spr. 5, 14; aber auch mit Imperf. (was leicht geschehen könnte oder würde), wie 2. Sam. 19, 37 „leicht würde dein Knecht über d. Jordan gehn" (nicht Adj. paulum st. מְעַט, wie Ges. Lex. u. thes.), Hiob 32, 22 „leicht würde mich mein Schöpfer vergessen"; u. so auch passend 81, 15 „leicht würde ich ihre Feinde demüthigen" (Nachsatz v. לוּ), u. hier: „denn leicht würde oder könnte entbrennen sein Zorn". In den letzteren Stellen wird es gew. von der Zeit ver-

*) [Die Vermuthung dass statt בּוֹ בַּר zu lesen ist (Meier in Zellers theol. Jahrbb. V, 346 u. Hupf. 1. Aufl.) = füget euch (schliesset euch an) an ihn, hat gegen sich dass weder die Constr. mit בְּ noch d. Phrase selbst sich anderwärts findet.]

standen (בְּ Zeitpart.) *in kurzem, bald* (= ἐν ὀλιγῳ, δι᾽ ὀλιγου): allein da in diesem Sinn (v. plötzl. Strafgerichten, bes. in Drohungen) vielmehr die Formeln עוֹד מְעַט (verstärkt מְ׳ בְּזְעֵיר) mit folg. וְ, u. noch mehr רֶגַע, פֶּתַח u. פֶּתַאם gangbar sind, so steht in unsrer Formel (ohne beigefügtes רֶגַע, vgl. Jes. 26, 20. Esr. 9, 8) dieser Gebrauch zu bezweifeln, u. ist überall die erste Bedeutung anzunehmen, wie nun auch Del. anerkennt.. — אַשְׁרֵי כל u. s. w.] ein Spruch wie 34, 9. — חוֹסֵי בוֹ] nicht *die auf ihn vertrauen*, sondern *die Zuflucht bei ihm suchen* d. i. Hülfe, Schutz in der Noth. Hengstenberg läugnet diese Bedeutung: aber sie liegt offen vor in מַחְסֶה *Zuflucht*, u. mit vollständigem Bild „in dem Schatten seiner Flügel" 36, 8. 57, 2, „unter s. Flügeln" 91, 4. Ruth 2, 12; auch von einem Felsen, Schild u. dgl. 18, 3. 31. 144, 2. Deut. 32, 37 u. a.; daher mit בְּ. Stets von Gott gebraucht, ausg. Jes. 30, 2 (übergetragen). Es scheint hier zunächst im politischen Sinn gemeint zu sein, s. v. a. sich unter seine königl. Botmässigkeit begeben = حشى wie bildl. Richt. 9, 15 (Rup. Möll., Herder: „hold u. treu sein" von Unterthanentreue): aber als Spruch besser im allgemeinen u. übergreifenden Sinn, wie das *Dienen* V. 11. Der stat. constr. nicht selten auch vor Praepositionen in engerer Verbindung Ges. Gr. §. 114. In dieser Formel auch 5, 12. Nah. 1, 7; neben d. gew. חוֹסִים בְּ.

---

## Psalm III *).

Zuflucht eines von allen Seiten Bedrängten zu der oft erfahrenen Hülfe Gottes.

1. [Ein Gesang von David, auf seiner Flucht vor Absalom seinem Sohn.]
2. Jhvh, wie viel sind meine Dränger!
   viele stehn auf wider mich.

---

*) G. A. Ruperti Beiträge zur Exegese u. Kritik der Pss. (zu Ps. 3—10) in Henkes Magazin VI, 497 ff. (1796), die de Wette bei diesem u. den folgg. Pss. anführt, sind ohne Bedeutung.

3. Viele sprechen zu meiner Seele:
„keine Hülfe für ihn bei Gott.“ (Selah.)
4. Und doch bist du Jhvh ein Schild um mich,
meine Ehre, und der mein Haupt erhöht.
5. Meine Stimme zu Jhvh ruft,
und er antwortet mir von seinem heiligen Berge. (Selah.)
6. Ich legte mich nieder, und entschlief;
ich erwachte, denn Jhvh stützt mich.
7. Nicht fürcht' ich mich vor Zehntausenden Volks,
die ringsum sich aufgestellt haben wider mich.
8. Steh auf Jhvh, hilf mir mein Gott!
Denn du hast zerschlagen all meinen Feinden die Kinnlade,
die Zähne der Ungerechten zerbrochen.
9. Von Jhvh (kommt) die Hülfe,
über dein Volk deinen Segen! (Selah.)

---

Ein Bedrängter, von Feinden umgeben, dem man alle Rettung abspricht, bezeugt im Vertrauen auf den oft erfahrenen Schutz Jhvhs seine Getrostheit in der gegenwärtigen Gefahr u. bittet um rettendes Einschreiten Jhvhs gegen seine Feinde, wie er früher gethan, u. um Segen für sein Volk.

Der Überschrift nach ist dieser Ps. von David auf seiner Flucht vor Absolom gedichtet. Allein es ist hier nur von „vielen Feinden“ des Dichters die Rede, ohne die geringste Andeutung dass es sein eigner Sohn ist, u. ohne dass sich der Schmerz des Vaterherzens selbst vor Gott durch irgend etwas verriethe; was sich weder mit Ewald aus zärtlicher Schonung erklären, noch mit Hengstenberg durch die leere Ausflucht dass es „dem lebendigen Glauben unmöglich sei im Gebet persönliche Verhältnisse weitläufig (!) auseinanderzusetzen“ (??) abweisen lässt, sondern höchst unnatürlich gefunden werden muss. Mit dem von Hengstenberg weiter zu Hülfe gerufenen allg. Grundsatz dass die Psalmisten bei ihren Ergiessungen von vornherein die Erbauung der Gemeinde im Auge hatten, also alle Pss. gewissermassen „Lehrpsalmen“ seien, so dass das Individuelle hinter dem Allgemeinen zurücktreten müsse — ein Grundsatz über welchen Einl. §. 4 Anm. zu vgl. ist —, wäre freilich alle historische Erklärung gründlich abgeschnitten. Trotzdem aber will er die versteckten Beziehungen auf die in der Überschrift angegebene Sachlage in dem Ps. aufs deutlichste nachweisen: nicht nur die kriegerische Bedrängniss des Dichters V. 6, s. königliche Würde V. 4 vgl. 9, sondern auch dass es ein Abendlied ist V. 6 (wie Köster), gedichtet am Abend des ersten Tags seiner Flucht in der Wüste 2. Sam. 16, 14; u. er ist sich so sehr der Feinheit u. zugleich Sicherheit seiner Combinationen wodurch er diese Beziehungen

entdeckt hat bewust, dass er darin eine um so eclatantere Bestätigung der Richtigkeit der Überschrift, u. ein Praejudiz für alle geliefert zu haben glaubt! Den letzten Zweifel niederzuschlagen, gibt er noch eine Auskunft hinzu, nämlich den Grundsatz dass zwischen Empfängniss u. Geburt (Aufzeichnung) des Lieds zu unterscheiden sei: aber trotz dieser gehäuften (u. z. Th. sich aufhebenden) Gründe lässt sich der Glaube nicht fangen, u. die Auguren selbst glauben am wenigsten aneinander, sondern gehn jeder seinen eigenen Weg. Ewald sieht statt eines Abendlieds vielmehr ein Morgenlied darin „nach einer unerwartet ruhigen Nacht" V. 6, wie schon J. H. Michaelis (aber dieser besser mit Bezug auf die Nachricht vom gefährlichen Anschlag Achithophels 2. S. 17), u. gewiss haben sie darin die Worte V. 6 mehr auf ihrer Seite als Hengstenb. Hitzig dagg. hat schon längst (Begr. d. Krit. 15 ff. Pss. II, 7 ff. u. Comm.) mit noch grösserem Scharfsinn für diesen u. den folg. Ps. die er wegen der Berührungen von 3, 3 mit 4, 7 u. 3, 6 mit 4, 9, sowie wegen Aehnlichkeit der vorausgesetzten Situation für ein zweigetheiltes Ganzes hält, eine Scene in der Zeit der Saulischen Verfolgung entdeckt, nämlich 1. Sam. 30, 1—6: Ps. 3 in der Noth in welcher David sich damals befand, Ps. 4 nachdem sie vorüber war, gedichtet (eine Annahme zu welcher freilich die Erwähnung des heiligen Berges in V. 5 schlecht genug stimmt, eine Instanz deren sich Hitzig jetzt — in der Erkenntniss dass man darunter nicht wohl den Sinai oder Basan oder den „Hügel Gottes" 1. Sam. 10, 5 oder die Höhe Gibeons [1. Kön. 3, 4], sondern nur den Zion verstehen kann — durch den kritischen Gewaltstreich der Streichung von קדשׁו u. der Aussprache בִּהַר zu entledigen sucht!!). Was sollen wir dazu sagen? Wir überlassen neidlos diese Entdeckungen der neuesten positiven Kritik ihren Urhebern u. Liebhabern, indem wir ihrer unsrerseits zum schlichten Verständniss des allgemeinen Sinns, der für uns allein Interesse hat, nicht bedürfen; u. nehmen die Freiheit in Anspruch künftig, auch ohne sie zu widerlegen, still an ihnen vorbeizugehn. So schon Seb. Schmid, der („magis de usu quam de occasione psalmi sollicitus", wie J. H. Mich. beim 4. Ps. von ihm sagt) diesen u. die folgg. Pss. „omnibus piis communes statuit", u. hier nichts findet als „preces hominis hostibus et adversitatibus circumdati (V. 2. 3), sed Deo confidentis et ad eum clamantis (V. 4. 5), adeoque sub scuto ejus securi et gloriantis (V. 6—9)".

Zuerst ein Ausruf der Klage über die Menge seiner Feinde (V. 2), wodurch seine Noth so gross u. drohend geworden ist dass viele an seiner Rettung verzweifeln, u. ihm selbst v. Gott alle Hülfe absprechen (V. 3). Diesen Äusserungen aber hält er entgegen was Jhvh nach seiner bisherigen Erfahrung für ihn ist: sein Schutz, Beistand u. Ehrenretter (V. 4), bei dem er

stets Gehör findet (V. 5), unter dessen Obhut er immer ruhig geschlafen u. unverletzt erwacht sei (V. 6); u. darum auch jetzt in der drohendsten Gefahr, auch vor Tausenden v. Feinden die ihn rings umstellt haben, sich nicht fürchte (V. 7). Schliesslich die getroste Bitte oder vielmehr Aufforderung an Jhvh ihm zu helfen, der früher so oft strafend gegen seine Feinde eingeschritten ist (V. 8), von dem alle Hülfe kommt, u. dessen Segen über sein Volk kommen möge (V. 9)!

Man kann rhythmisch vier Strophen annehmen, die (mit Ausnahme der dritten) mit סֶלָה bezeichnet sind: 1) die gegenwärtige Bedrängniss u. dadurch sollicirte Verzweiflung V. 2. 3; 2) die auf die bisherige Erfahrung gegründete Überzeugung dass Gott sein Schutz u. Gnadenbeistand sei V. 4. 5. Daher 3) seine Furchtlosigkeit u. Getrostheit auch in der jetzigen Gefahr V. 6. 7 (über das Verhältniss des 6. Verses zum 7. s. unten zu V. 6); u. 4) die vertrauensvolle Bitte um Hülfe gegen seine Feinde u. Wunsch göttlichen Segens für sein Volk V. 8. 9. So auch Hengstenb. Für diese Abtheilung spricht die Analogie des gleichgebauten folgenden Ps. (die indessen auch nicht ganz feststeht). Die beiden ersten gehören näher zusammen als Gegensatz (Strophe u. Antistrophe) v. Frage u. Antwort, Zweifel u. Widerlegung; die beiden letzten als Anwendung aus der zweiten auf die gegenwärtige Gefahr: seine unerschrockene Zuversicht, die ihn die Hülfe Gottes, wie früher (V. 5), anrufen u. erwarten lehrt. So erklärt sich vielleicht das Fehlen des סֶלָה hinter der 3. Strophe. — Andere nehmen drei Strophen an (die 2. u. 3. zusammengefast): 1) Noth u. Befürchtungen; 2) Vertrauen auf Gott; 3) Bitte (Strophe, Antistrophe, Schluss). So Geier u. de Wette.

1. Über מִזְמוֹר vgl. Einl. §. 7. Das לְ in לְדָוִד, das sogen. ל auctoris [dient zur Umschreibung des gen., weil sonst der Begr. durch das nom. propr. determinirt würde, = ein David angehöriger Ps.].

2. *Wie viel sind*] Ausruf der Klage. Beim folg. Halbvers ist das מָה wol nicht zu wiederholen; jedenfalls aber nicht V. 3 (s. zu 2, 1). — צָרַי] d. i. Plur. צָרִים m. Suff., vom Subst. צַר v. צרר (wohl zu unterscheiden von צָרִים Partic. von צור) s. v. a. d. Part. צוֹרְרִים eig. *Dränger* (vgl. Num. 10, 9); in d.

Pss. u. im Sprachgebr. beide gew. allg. von Feinden, Widersachern, neben אֹיְבַי u. dgl., wie 13, 5, 27, 2. 12. Ebenso קָמִים עָלַי] hier nicht eigentl. Empörer, sondern allg. Widersacher, Gegner („aufstehn wider“ = widerstehn, befeinden), wie 92, 12. Deut. 28, 7. 2. Sam. 18, 31; am häufigsten als Subst. constr. mit Suffixen קָמַי u. dgl., wie 18, 40. 49. 44, 6. — Die Klage über Menge der Feinde häufig in Pss.

3. *Viele*] nach den Einen kleinmüthige Freunde, die ihn verloren geben, wie 11, 1; nach Add. triumphirende Feinde, die sein Verderben als entschieden ansehen (de W.), dieselben wie V. 2 (wie 13, 5. 41, 9); am besten aber, wie 4, 7: die grosse Menge, die sich dem Mächtigen u. Glücklichen zuwendet, u. nach dem Augenschein urtheilt. — נַפְשִׁי *meine Seele*] wird gew. als blosse Umschreibung der Person oder des Pron. *ich* gefasst. Das läugnet Hengstenberg vom Hebr. Sprachgebr., behauptend dass נפשׁ mit Suff. immer aus einem bestimmten Grunde st. des Pron. gesetzt sei, u. hier die Reden als das Herzverwundende bezeichne. Richtig ist dass נפשׁ mit dem Suffix. in der Regel mit Bedeutung gesetzt ist: näml. entweder wo es das Leben gilt (seine Seele suchen, retten, hinraffen, verschulden), wie 7, 3. 6 (parall. חַיַּי), auch Lebensmuth, -geist, -glück (erquicken, schädigen u. s. w.); oder mit Bezug auf das Gemüth (Empfindung, Gesinnung, Leidenschaft u. s. w.), auch wol auf den Geist (Erkenntniss) u. Willen; u. so ist wol namentl. die Formel אמר לנפשׁי u. dgl. stets zu nehmen, wie hier u. 11, 1. 35, 3. Jes. 51, 23 (Gesenius lex. u. thes. will mit Unrecht in allen Stellen stets darin eine Bez. auf das Leben finden). Allein es fehlt auch nicht an Stellen, wo keine solche Beziehung zu sehen, u. die Formel bedeutungslos gebraucht erscheint, wie Gen. 27, 4 ff. „dich segne meine Seele“ (u. umgekehrt „mich segne deine Seele“); 1. Sam. 20, 4 „was deine Seele sprechen wird will ich thun“ (dagegen Klgl. 3, 24 dieselbe Phrase bei einem Ausdruck des Gottvertrauens); Ps. 88, 15 „warum verwirfst du meine Seele“ (parall. „von mir“); 105, 18 „ins Eisen gieng seine Seele“ (v. Volk); 106, 15 „er sandte Dürre gegen ihre Seele“ = gegen sie, u. a. mit fliessender Grenze; was damit zusammenhängt dass נפשׁ der Träger der ganzen Person ist, daher für d. Menschen überh. steht. — לְנַפְשִׁי] gew. we-

gen der folg. dritten Person לִי *von mir*, wie אמר לְ Gen. 20, 13 (vgl. אֵל V. 2) u. a., was unzweifelhaft angeht: möglich aber auch: *zu mir*, wie 11, 1 in ähnl. Zusammenhang; das folg. לִי kann Rückfall aus der 2. Pers. (die Syr. u. Äth. wirkl. haben) in die 3. Pers. sein, wie oft. — יְשׁוּעָתָה] d. i. יְשׁוּעָה mit der tonlosen Endung ־ָה, wie noch in einer Reihe anderer Wörter, besonders Feminina auf ־ָה bei Dichtern. Diese Endung ist weder Intensivum (wie Kimchi, N. W. Schröder instt. §. 165 u. a.), noch Demonstr. nach Art des Aram. stat. def. (wie Gesenius Lehrg. §. 127 u. Gr. §. 93 vermuthet), noch eine zweite, der Volltönigkeit zu liebe beigefügte Femininendung (wie Ewald §. 173, g. Olsh. Gramm. 254 f. Rödiger in Ges. §. 80, 2, f annehmen), noch bloss euphonisch d. i. um die Form volltönender zu machen (wie Aben Ezra, Storr obss., Hengstb., v. Lengerke, Hitz., der aber Fälle wie עזרתה davon unterschieden wissen will, annehmen), sondern, wie ich längst unwidersprechlich nachgewiesen, u. von Böttcher Neue Ährenlese No. 1246 vgl. No. 221. 384. 449 anerkannt worden ist, die bekannte im Hebr. im Absterben begriffene u. nur noch in Trümmern erhaltene Accusativendung, u. zwar in diesen Wörtern Acc. des Zwecks (aus dem der Richtung auf ein Ziel übergetragen), also eig. *zur Rettung* = Lat. *saluti*, wie עֶזְרָתָה m. folgend. Dat. *auxilio* 44, 27 (קוּמָה עֶזְרָתָה לָּנוּ „steh auf zur Hülfe uns"); 63, 8. 94, 17 = לְעֶזְרָה, u. wie חָלִילָה לְךָ = *religioni tibi sit*. Ebenso לָבָה לִישׁוּעָתָה לָּנוּ komm *zu Hülfe* uns 80, 3, wo aber schon der Accus. durch die Praep. לְ überflüssig gemacht ist (wie häufig, z. B. לְמַעֲלָה, לְשַׁאלָה, בַּנֶּגְבָּה u. dgl., weil die Bedeutung der Endung nicht mehr gefühlt wurde). Auch in unsrem לישועתה weist der folg. Dat. לִי auf dieselbe Constr. u. Bedeutung hin: aber durch בֵּאלֹהִים *bei Gott* oder *durch Gott* ist die Endung auch hier bedeutungslos u. der Accus. zum Nominativ geworden (vielleicht Anakoluth d. i. der anfängl. Satz „nicht zur Hülfe ist ihm Gott" gewendet in „keine Hülfe wird ihm durch Gott"); grade wie dasselbe Wort Jon. 2, 10 לישועתה ליהוה durch ליהוה, u. das bekannte לַיְלָה (eig. Acc. *noctu* parall. יוֹמָם *diu*) im Sprachgebr. zum Nominativ geworden ist; u. so die meisten Formen dieser Art[15]). —

[15]) Die ausführl. Begründung u. Analogie s. meine Abh. „System der Sem. Demonstrativbildung" in der Zeitschrift für Kunde des Morgenl. II,

באלהים] s. v. a. *auch bei Gott* (nicht nur bei Menschen), d. i. weder Menschen noch Gott können u. werden ihn retten. Diesem Gegensatz gemäss scheint der allgemeine Gottesname אלהים st. יהוה (wie V. 9 im Gegensatz) gebraucht zu sein (Hengstenb.). Die Behauptung läugnet nicht etwa ruchlos die Macht Gottes ihm zu helfen, auch will sie wol nicht besagen dass er den Schutz Gottes durch seine Unwürdigkeit (Verbrechen) verwirkt habe, wie die meisten Ausll., in Bez. auf die Vorwürfe des Simei 2. Sam. 16, 8, annehmen: sondern ist nach der Analogie entweder der gewöhnl. Hohn der Feinde auf das Gottvertrauen der Frommen (welchen, als einen Bekenner Gottes, die Welt von selbst, auch wenn er sich nicht darauf beruft, als einen der sich zum Schützling u. Clienten Gottes aufwirft, u. daher durch seine Noth als blossgestellt, compromittirt anzusehen liebt), wie 22, 8 f. 42, 4. 11 (vgl. 79, 10. 115, 2. Joel 2, 17. Mich. 7, 10); oder der sprüchwörtl. Ausdruck einer verzweifelten Lage, wie unser „dem kann kein Gott helfen" u. dgl. — Über סֶלָה] s. die Einl. §. 10, 2.

4. וְאַתָּה] Gegensatz gegen die vorherg. Äusserung: *und doch bist du,* wie 2, 6. 22, 4. 35, 13. — *Mein Schild*] häufiges Bild des göttlichen Schutzes u. daher Benennung Gottes in den Psalmen, wie 7, 11. 18, 3. 28, 7 u. a., wie schon Gen. 15, 1. — בַּעֲדִי] heisst nur dem Sinne nach *um mich.* Die eigentl. Bedeutung der schwierigen Praep. בְּעַד ist aber nicht *um* oder gar *durch,* wie Ewald Lehrb. §. 217, m nach dem Schein der Anwendung meint, sondern *zwischen,* oder vielmehr als Nomen (בַּעַד st. cstr. בְּעַד) *Abstand,* distance, wie im Arab.; dann *Zwischenstand* (Zwischenraum), *interstitium,* von allem was zwischen zwei Dingen steht u. eins vom andern trennt, abhält, daher schützt, vertritt u. s. w.: daher als Praep. auch = *vor (für, statt), hinter* u. dgl. — *Meine Ehre*] meton. statt Quelle, Grund, Stütze meiner Ehre, wie 27, 1 „mein Licht u.

---

465 ff., wo zu den Hebr. Beispp. noch zu fügen עֲוָלָתָה בּוֹ Ps. 92, 16. Hez. 28, 15; בעולתה Ps. 125, 3 (eig. *crimini*); הַמְּזִמָּתָה Jer. 11, 15; כַּצָּרָתָה לִי Ps. 120, 1. [Die Anhängung der Accusativendung ist aber — abgesehen von לילה u. למעלה u. dgl. — in diesen Fällen theils durch das Streben den Zusammenstoss zweier Tonsilben zu vermeiden, theils durch das nach Volltönigkeit der Form vor einem grösseren distinct. veranlast.]

mein Heil“ (von Gott), u. vieles dgl. in allen Sprachen. Vgl. zum Sinn 62, 8 „bei Gott ist mein Heil u. meine Ehre“, wie hier V. 3 u. 9 die Rettung (was Hengstb. dagegen sagt ist blosse Spitzfindigkeit), vgl. zu 4, 2. Willkürlich wird es auf die Königswürde Davids bezogen, die so wenig darin liegt wie 7, 6. — *Das Haupt erhöhen*] u. *erhöhen* schlechtweg (הרים u. רומם), so wie intr. *hoch sein, sich erheben* (רום), steht bildlich sowol innerlich von Muth, Stolz (subj.), als von äusserer Macht, Ehre, Gedeihen. Zunächst so רום im Kal intr. = aufkommen, in die Höhe kommen 12, 9. Spr. 11, 11; mit עַל überwältigen 13, 3; oft vom Herzen u. den Augen = hochmüthig sein; von der Hand = stark werden 89, 14; vom Haupt 27, 6 beides. Dann trans. u. caus. רומם u. הרים erheben (Ggs. erniedrigen) = zu Ehre, Macht, Gedeihen bringen 37, 34. 75, 8. Spr. 4, 8. 14, 34, besonders aus Niedrigkeit zu Ehren 89, 20. 113, 7. 1. Sam. 2, 7 f.; aus der Tiefe (= Gefahr) zu sichrem festem Stand = schützen, retten 27, 5 (auf einen Fels, vgl. שׂגב). 9, 14 (aus den Thoren des Todes); mit מָן = Sieg geben 18, 49. הרים insbes.: die Hand 89, 43; das Haupt — sowol das eigene 110, 7 als einem andren wie hier —; das Horn in gleichem Sinn 75, 5 f. 89, 18. 148, 14. 92, 11. 1. Sam. 2, 10.

5. קוֹלִי אֶקְרָא] eig. *meine Stimme ich rief*, dopp. Subject, nämlich die Person u. das thätige Glied oder Werkzeug, wie oft bei Dichtern: 17, 10. 13. 14. 32, 8. 44, 3. 60, 7. 66, 17. 108, 2. 142, 2. Jes. 10, 30 (vgl. 12, 6. 54, 1). 26, 9. Auch in Prosa Ex. 6, 3. Da das Werkzeug sonst mit בְּ steht (namentlich בְּפִי 89, 2. 109, 30. Hiob 19, 16), so wurde ehedem in diesen Stellen eine Auslassung desselben angenommen (wogegen schon Winer ex Stud. I, 54. Ewald u. a.) Das Richtige hat öffentlich zuerst Hitzig Begriff der Kritik S. 23 ausgesprochen [16]). — אֶקְרָא] wie das folgende וַיַּעֲנֵנִי nicht bestimmte

[16]) Gesenius Gr. §. 138, 1. A. 3 nimmt einen Accus. des Werkzeugs an (wobei auch Del. stehen bleibt), nach Analogie der Phrasen „eine laute Stimme schreien“ Hez. 11, 13, „ein grosses Geschrei schreien“ Gen. 27, 34, „eine falsche Zunge reden“ 109, 2, vgl. προβαινειν ποδα, παιειν ξιφος, u. unser „eine herrliche Stimme singen“, „Schlittschuhe laufen“ u. dgl. Vgl. über diesen Accus. zu 12, 3. Solche Beispiele sind dadurch wesentlich andrer Art dass (abgesehn von dem fehlenden pron. suff.) das Object stets durch ein Beiwort näher bestimmt ist, u. so den modus einer Handlung an-

Vergangenheit, sondern allg. Erfahrungssatz; daher Praes. (so Del.; vgl. 55, 17 f. u. zur Sache Jes. 65, 24) oder allgem. (dauerndes, relat.) Praeter. = Imperf. mit Bezug auf die bisher. Erfahrung (vocabam), wie Hitz., wofür V. 6 (s. u.). — *Von seinem heiligen Berge*] der sog. Zion, Sitz Jhvhs in Pss. u. Propheten; aber nicht grade der Tempelberg, sondern Jerusalem überh. (s. zu 2, 6). Als Ausgangspunct der Erhörung u. Hülfe häufig in Pss., wie 14, 7. 20, 3 u. s. w.

6. Es liegt am nächsten den Vers schon als Folgerung, Anwendung, aus der bisherigen Erfahrung V. 4. 5 auf die Gegenwart zu nehmen, wie V. 7; u. wenn man, wie wir gethan, hier eine neue Strophe beginnen lässt, scheint das fast unumgängl., wie Hengstb. auch annimmt. Daher die meisten Ausll. theils von der allg. Gegenwart (wie die vorhergg. Verse): in diesem Vertrauen lege ich mich nieder u. schlafe sorglos u. s. w. — wie Ros. de Wette —; theils von einer bestimmten Nacht (näml. der ersten nach der Flucht Davids, s. Einl.), die der Dichter vor sich hat. So Hengstenb., der aus dem Perf. שכבתי schliesst er habe sich bereits niedergelegt, u. den Ps. also wol zwischen diesem Zeitpunct u. dem Einschlafen wenn auch nicht singen, doch entwerfen lässt, u. הקיצותי als prophetisches Perf. fasst. Allein die Verba als Praess. zu fassen verbietet schon die unerbittl. Grammatik, wonach diese Perff. in Verbindung mit imperf. conv. nichts anders als hist. Tempora sein u. bestimmte Vergangenheit bezeichnen müssen; am wenigsten aber ist es erlaubt sie mit Hengstb. von verschiedenen Zeiten zu verstehn: das erste von vollendeter Gegenwart (eigentl. Perf.), das zweite von beginnender („ich bin im Einschlafen"), das dritte von der Zukunft. Aber auch der Sinn den die Fassung des V. im Praes. ergibt, als Anwendung u. Beweis des Vertrauens in der gegenwärtigen Lage, passt nicht zum besten zum Inhalt der Verba: weder zum „einschlafen" selbst (was doch keine Situation für ein Lied ist), noch zu dem Gegensatz von

gibt, wie sonst der inf. absol. oder ein abstractum allein (A. 1): während hier ein concr. dabei steht. Es bleibt nichts übrig als einen besondern poetischen Idiotismus anzuerkennen, wonach die Handlung zugleich der Person u. dem betr. Glied (das in Apposition steht) beigelegt wird, der übrigens sein Gegenstück an dem bekannten doppelten Object hat (s. zu V. 8).

schlafen u. erwachen. Daher man sich auch dann unwillkürlich gedrungen sieht das letztere als Zukunft zu nehmen, vom Vertrauen auf ein glückliches Erwachen, wie de Wette; oder gar beides („ich will mich sorglos legen u. schlafen"), wie Aben Ezra, von einer Nacht vor einem Schlachttag; oder hypothetische Sätze zu machen: „so dass, wenn ich mich lege, ich sorglos schlafe, wenn ich erwache u. s. w.", wie Rosenm. Gradezu ungereimt wird die Fassung als bestimmte Gegenwart, wenn sie, wie bei Hgstb., ihren Standpunct in der betr. Nacht selbst, nach dem Niederlegen, nimmt: wo sie keine andre Wahl hat als entweder sprachgemäss auch das durch Vau conv. an שכבתי dicht angeschlossene וְאִישָׁנָה noch hinzuzunehmen, u. das Lied also nach dem Einschlafen dichten zu lassen, oder ואישנה ebenso unpoetisch als sprachwidrig [vgl. dazu z. B. Gen. 41, 11 u. Ew. §. 232, g] „ich will einschlafen" oder „ich bin im Einschlafen" zu fassen. Die einzige mit der Grammatik sowol als der Logik verträgl. Weise den Vers in eine bestimmte Gegenwart zu setzen, ist — wie J. H. Michaelis gethan u. neuerdings Ewald — der Standpunct nach dem Erwachen (also als Morgenlied), so dass das letzte Perf. als vollendete Gegenwart „ich bin erwacht" gefast, u. von da aus auf das erste mit dem folg. Fut. conv. als vollendete Vergangenheit zurückgesehen wird. Ich ziehe vor es als eine allg. u. öftere Erfahrung zu nehmen, wie V. 4. 5, aber in bestimmte Zeit (Perf.) gesetzt, im Ggstz mit V. 7 der Anwendung auf die Gegenwart, welche den eigentl. Kern der Strophe enthält, die nur, wie oft, ihre Grundlage vorher nochmals wiederholt*). Der Parallelismus vom *Schlafen* u. *Erwachen* wie Spr. 6, 22, vgl. auch 17, 15. — [סמכני als dauernde Ursache im Imperf. = Partic., kann sowol relat. Vergangenheit *(sustinebat)* als Gegenwart *(sustinet)* sein, wie V. 5 אקרא; vgl. 94, 18.

*) [Da hier nicht mehr, wie V. 5, Imperf., sondern Perf. steht, u. da das Schlafen u. wohlbehaltene Wiedererwachen in gewöhnl. Zeiten kein so hervorstechender Beweis der göttlichen Hülfe ist, dass man in der Lage des Psalmisten daran besonders zu denken, u. darauf seine Zuversicht zu gründen veranlast wäre, so wird anzunehmen sein, dass der Psalmist in V. 6 auf die Erfahrung hinblickt, die er in seiner gegenwärtigen Lage schon gemacht hat. Rings von Feinden umgeben war er unter Gottes Schutze ganz sicher u. ungefährdet auch in der Nacht.]

7. רְבָבוֹת] mit מִן, wie 27, 1, anderwärts mit dem Acc. construirt. — רְבָבוֹת] *zehntausend,* wie 91, 7 u. öft. neben *tausend,* u. Steigerung daraus, für grosse Menge überh., vgl. Griech. *μύριοι* neben *mille.* — שִׁית] intrans. *sich stellen, aufstellen,* eine Stellung nehmen = הִתְיַצֵּב 2, 2, wie Jes. 22, 7 „die Reiter haben sich aufgestellt (שִׁתּוּ שָׁתוּ) vor dem Thor". Ebenso שָׂם 1. Kön. 20, 12 וַיָּשִׂימוּ עַל־הָעִיר (Kimchi).

8. Die Aufforderung Jhvhs zur Hülfe steht nicht im Widerspruch mit der eben erklärten Furchtlosigkeit: denn sie gründet sich auf sein Vertrauen zu der göttl. Hülfe, aus welcher die hier folgende Aufforderung fliesst. קוּמָה] *steh auf, erhebe dich* anthropopathisch, als ob er bisher geruht, wie ein Held sich erhebt u. die Waffen ergreift; häufig in dergl. Psalmen, besonders am Schluss, wie 7, 7. 9, 20. 10, 12. 17, 13. 44, 27. 74, 22; vergl. 68, 2 יָקוּמוּ u. Jes. 33, 10 אָקוּם. Ähnlich עוּרָה, שׁוּבָה u. dergl. [17]). — *Mein Gott*] 5, 3. 7, 2 Rechtstitel ihn anzu-

[17]) Dass das Wort, welches nach dem Charakter der Form den Ton auf der vorletzten Silbe haben sollte (מַלְעִיל), ihn hier, wie anderw. auf der letzten hat (מִלְרַע) u. ebenso die entspr. Form שׁוּבָה in 5 Stellen, hat bereits Kimchi nach d. Masor. zu שׁוּבָה 6, 5 bemerkt; aber den Grund der Erscheinung hat noch niemand m. W. zu erklären gesucht, ausser Ewald Lehrb. §. 228b, der ihn (mit Beziehung auf eine angebl. Lautregel §. 63c) aus der Einwirkung eines folgenden Hauchbuchstabens ableitet (wie die Rabb. d. Betonung לָמָּה st. לָמָּה, wobei das häufig folgende יהוה als אדני gelesen wird). Vgl. auch Olsh. Gr. S. 459. 496. Sie hat lediglich in dem besondern Nachdruck eines Aus- u. Anrufs, gewöhnl. neben einem Vocativ, namentl. des Gottesnamens (יהוה oder אלהים), ihren Grund: wie קוּמָה u. שׁוּבָה v. יהוה 6, 5. 9, 20. 10, 12. 17, 13. 74, 22. 82, 8 (אלהים). 90, 13. 126, 4. 132, 8. Num. 10, 35f.; ohne einen folg. Vocativ nur Jes. 44, 22 (שׁוּבָה אֵלַי durch die Dringlichkeit der Bitte in einer lyrisch erregten Stelle, vgl. das folgende רִנְּנוּ שָׁמַיִם V. 23, wov. unten), sonst stets nach der Regel (Milel), mögen Hauche folgen oder nicht: 44, 27 קוּמָה עֶזְרָתָה לָנוּ wie 35, 2 ק׳ בעזרתי. Richt. 18, 9. 1. Sam. 9, 26. 2. Sam. 15, 27. Jer. 2, 27. 3, 12. 40, 5. Hos. 14, 2. Ebenso שִׁיתָה vor יהוה 9, 21. 141, 3. וְרִיבָה רִיבִי Ps. 43, 1, hinter einem Satz mit אלהים, aber unmittelbar vor dem Schlusswort. סוּרָה Richt. 4, 18 bei אדני, u. wiederholt. Sonst ist mir die Erscheinung in dieser Imperativform nicht aufgestossen. Auch das ähnl. lebhafte עוּרָה, das freilich nie יהוה unmittelbar hinter sich hat, behält stets den Ton auf seiner gesetzl. Silbe (z. B. 7, 7 עוּרָה אלי neben שׁוּבָה אלי Jes. 44, 22); ebenso רְאֵה 57, 6. 12. sogar vor יהוה, aber mit dem Zusatz בְּעֶזְרָה 21, 13. Da-

rufen. — *Hilf mir*] הוֹשִׁיעֵנִי ist eig. *befreien* — vom ungebräuchlichen ישׁע = Arab. وَسِعَ *weit sein:* weiter Raum als Bild der Freiheit u. freien Bewegung, wie יָשַׁע 12, 6 (vgl. רָחַב, רָוַח), im Gegensatz mit Enge = Angst, Noth u. s. w., wie in allen Sprachen —; dann *helfen* (= Heil bringen) überhaupt. So auch יְשׁוּעָה, zunächst *Befreiung*, Freiheit, dann *Heil, Hülfe* überhaupt, namentlich *Sieg* im Kampf. Hier entsprechend dem ישׁועתה V. 3. 9. — הכית u. שׁברת] hier nicht perfecta prophetica, die Gewissheit der Hoffnung bezeichnend, wie allerdings sonst öfter in den Bitt- u. Klagpsalmen: vielmehr eigentliche Perfecta, weil in כִּי Beziehung auf frühere Hülfe gegen Feinde genommen ist, als Grund seiner Bitte u. Hoffnung, wie schon V. 4. 5. 6; aber, wie dort, allgemeine Erfahrung, die also auch in die Gegenwart hineinreicht u. als solche ausgedrückt werden kann. So auch Hengstenb. Überflüssig ist die Bitte dadurch nicht geworden: denn das „alle meine Feinde" (wie 6, 11) ist natürlich nicht als mathematische Allgemeinheit zu nehmen. — לחי] zweiter Accus. des Glieds nach dem des Ganzen, zur näheren Bestimmung des Objects der Handlung, wie נִחַץ מָתְנַיִם קָמָיו Deut. 33, 11. Bekannte Construction des Activs mit doppeltem Object (dieselbe wie das Intrans. oder Pass. mit einfachem, vgl. zu 2, 12), ganz wie im Griech. Ges. Gr. §. 139. Ewald Lehrb. §. 281, c. 283, b. Das Gegenstück, doppeltes Subject, s. zu V. 5. — הִכָּה לְחִי] (auch הִכָּה עַל הלחי) heisst sonst *auf den Backen* (d. i. Wange) *schlagen*, als beschimpfende Mishandlung (wie unser Backenstreich Ohrfeige): 1. Kön. 22, 24. Mich. 4, 14. Hiob 16, 10 (mit בְּחֶרְפָּה) Klgl. 3, 30 (parall. שׂבע חרפה); vgl. Jes. 50, 6 Bart rupfen,

---

gegen findet sich dieselbe Erscheinung beim imp. fem. עוּרִי, neben Vocativen in lyrischen Anrufungen: Richt. 5, 12 עוּרִי עוּרִי דְבֹרָה (dagegen im 2. Halbv. in der Senkung nachschlagend u. ohne Voc. עוּרִי עוּרִי); nachgeahmt Jes. 51, 9 (neben nachschlagendem עוּרִי כִימֵי קֶדֶם), u. wiederholt 52, 1; Zach. 13, 7 (hinter dem Voc. חֶרֶב). Ebenso שׁוּבִי נַפְשִׁי Ps. 116, 7 (nicht aber Hohel. 7, 1. Jer. 31, 21 in gleich. Fall). Auch bei einigen impp. med. gem. in lyr. Anrufen, bes. רְנִי Jes. 54, 1. Zeph. 3, 14. Zach. 2, 14, u. רֹנּוּ Jes. 44, 23. 49, 13. Jer. 31, 7 (dagegen als zweiter nachschlagender Imp. Klgl. 2, 19. Jes. 12, 6 רְנִי); Nah. 2, 1 חֲגֵי יְהוּדָה, Jer. 7, 29 גְּזִי. Über einen ähnlichen Fall mit לָמָּה st. לָמָה s. zu 10, 1.

in demselben Sinn; u. zwar überall als eine unwürdige Mishandlung unschuldig Verfolgter, wie Propheten, Richter u. s. w. Dies passt schon an sich nicht hieher; am wenigsten aber neben *die Zähne zerbrechen*, was von wilden Thieren entlehnt ist, die ein häufiges Bild der Feinde in den Pss. u. a. sind (Löwen, auch Hunde, Stiere, vgl. Ps. 22), u. wovon eine Menge Ausdrücke entlehnt sind, namentl. die *Zähne* u. dgl., wie 57, 5. 58, 7 u. a., zusammenhängend mit dem bildl. fressen, Fleisch fressen, wie 27, 2 (ausgemalt Mich. 3, 5). Demnach muss hier der erste Ausdruck mit dem zweiten zusammenhängen, u. לחי hier die Kinnlade als Sitz der Zähne oder Zahnlade bezeichnen, poet. = Gebiss, Zähne, wie Richt. 15, 15 ff. u. im Dual. öft. bei Propheten symb. als Sitz des Barts Jes. 50, 6, des Zaums Jes. 30, 28, des Jochs Hos. 11, 4, des Rings Hez. 29, 4. 38, 4 (ebenfalls v. wilden Thieren entlehnt). Also zu fassen: die *Kinnlade zerschlagen* = parall. die *Zähne zerbrechen* d. i. unschädlich machen. Vgl. Ges. §. 139 A. Hengstenb. (auch Del.) will den Ausdruck nicht auf diesen Sinn beschränkt haben, sondern zunächst jenen erstern festhalten, aber so dass der Backenstreich hier zugleich die Zähne ausschlägt: Beschimpfung u. Unschädlichmachung zugleich; eine bedenkl. Überladung des ersten Bildes, u. Mischung zweier verschiedener Bilder, die nicht im besten Geschmack u. schwerl. anzunehmen sein dürfte. — רשעים] sind die Feinde der Frommen wie des Volks überh., stehend in den Pss.

9. Schlusssatz (epiphonema), worin er auf Gott als die Quelle alles Heils u. Segens, für ihn u. sein Volk, in aller u. auch in dieser Noth, in solcher Verlassenheit von aller menschl. Hülfe, hinweist, wol als Gegensatz gegen die Behauptung der Gegner V. 3 die sie ihm absprach (J. H. Mich. Hengstb.). ׳ליהוה ה] *Jhvh ist die Hülfe* oder *von Jhvh kommt die Hülfe*. Dativ des Besitzers u. Urhebers, zunächst bei Passiven (wie im Griech. Lat.), dann bei Intr. u. ohne Verb. (wo היה zu ergänzen), namentl. ליהוה von allem was von Gott ausgeht, auf ihm beruht: wie ישועה hier u. Jon. 2, 10; der Schild u. König 89, 19; Gerichtstag (יום) Jes. 2, 12. 22, 5. 28, 2; Schwert Richt. 7, 18. 20. — *Über dein Volk deinen Segen*] eig. komme dein Segen, zu ergänzen תְּהִי oder תָּבֹא, wie vollst. Spr. 24, 25;

aber wol als Ausruf zu nehmen. Die persönl. Angelegenheit u. Bitte erweitert sich zur nationalen: theils weil seine Sache auch die des Volks war, oder er sein Heil von dem des Volks abhängig machte, theils weil sein Vertrauen in der Bundestreue Gottes gegen sein Volk wurzelte. Ähnl. Übergänge vom Persönl. zum Allgem. sind häufig in den Pss., wie 4, 7. 5, 12. 9, 9 ff. 16 ff. 10, 16 ff. 11, 2. 14, 7. 25, 22. 28, 8 f. 51, 20. 128, 6. 130, 7.

---

## Psalm IV.

Ermahnungen eines Befeindeten an seine Gegner u. Bezeugung seiner Vergnügtheit in Gott u. Sicherheit im Vertrauen auf seinen Schutz.

1. [Dem Meister auf Saitenspielen; ein Gesang von David.]
2. Wenn ich rufe antworte mir, Gott meiner Gerechtigkeit,
   in der Noth hast du mir Raum gemacht.
   Sei mir gnädig, und höre mein Gebet.
3. Ihr Männer, bis wann soll meine Ehre zur Schmach werden?
   ihr liebet Eitles, suchet Lüge. (Selah.)
4. So erkennet doch dass Jhvh sich auserkoren einen Begnadeten,
   Jhvh wird hören wenn ich rufe zu ihm.
5. Zittert, und sündiget nicht,
   sprecht in eurem Herzen auf eurem Lager, und seid stille.
   (Selah.)
6. Opfert Opfer der Gerechtigkeit,
   und vertrauet auf Jhvh.
7. Viele sprechen: „wer lässt uns schauen Glück?“
   Erheb' über uns das Licht deines Antlitzes Jhvh!
8. Freude hast du gegeben in mein Herz,
   grösser als zur Zeit wo ihr Korn und Most viel waren.
9. In Frieden will ich mich niederlegen zugleich und schlafen:
   denn du Jhvh wirst in Abgeschiedenheit, in Sicherheit mich wohnen lassen.

---

Ein Bedrängter ruft Gott um Hülfe an, ermahnt seine Feinde abzustehn v. ihrer Schmähung seiner Ehre, in sich zu gehn, u. Gott in Rechtschaffenheit zu dienen; u. spricht schliesslich s. Vergnügtheit

in Gott, die über alle irdischen Güter gehe, u. s. Sicherheit im Vertrauen auf Gottes Schutz aus.

Die meisten Ausll. beziehen den Ps. gleich dem vorigen auf Absaloms Empörung (Ewald u. Del. als Abendlied desselben Tages, dessen Morgenlied der vorige, nachdem die Gefahr inzwischen grösser geworden; Hengstb. beide an demselb. Abend, ein zweigetheiltes Ganzes; Add.: nach Besiegung d. Aufruhrs). Allein eine nähere Beziehung auf diese Lage findet sich hier ebensowenig wie dort: nicht ein treuloser Sohn wird angeredet, sondern „Männer"; u. diese sind nach V. 3 zwar Gegner, sofern sie die Ehre des Dichters schmähen oder herabsetzen: aber sonst erscheinen sie eher als schwache irregewordene Männer seiner Umgebung; u. man wird demnach vielleicht auch V. 3 milder zu fassen haben. Dass d. Dichter ein König gewesen, erhellt weder aus כְּבוֹדִי V. 3 noch aus הִפְלָה חָסִיד לוֹ V. 4, da diese Ausdrücke auf jeden frommen Israeliten passen. Nicht einmal dass er ein Häuptling oder hochstehender Mann gewesen, ist mit Sicherheit aus der Klage u. d. Ermahnungen V. 3—6 zu erkennen; u. die רַבִּים V. 7, deren Äusserungen er s. Gesinnungen gegenüberstellt, sind dadurch eben nur als der irdischgesinnte grosse Haufe bezeichnet: also ein religiöser, kein polit. od. gesellschaftl. Parteigegensatz. Hitzig (Begriff d. Kritik S. 15 ff., Ps. II, 7 f. u. Comm.) ist geneigt — wie schon Venema — den Ps. mit dem vorherg. auf die Lage Davids 1. Sam. 30, 1 ff. zu beziehen; u. sicher ist es richtiger unzufriedene murrende Genossen in den Angeredeten zu sehen als den Absalom u. s. Anhang. Aber die Nachweisung der Beziehungen auf jene Lage beruht auf einer ebenso scharfsinnigen als willkürlichen u. gezwungenen Deutung allgemeiner Ausdrücke, die keiner Widerlegung bedarf. Die übrigen hist. Deutungen — wie die Lightfoots u. JHMich. auf d. Aufstand des Seba 2. Sam. 20 — kommen noch weniger in Betracht. So bescheiden wir uns denn mit Seb. Schmid darin nur „preces hominis justi contra suos in afflictione contemtores" zu finden.

Zuerst ruft der Dichter Gott, von dem er Gerechtigkeit erwartet u. der ihm schon so oft aus der Noth geholfen hat, um Erhörung s. Gebets an (V. 2); dann wendet er sich an die „Männer" mit denen er es zu thun hat (Gegner oder Genossen, s. d. Erklärung zu V. 3) mit der Ermahnung dass sie endlich aufhören möchten s. Ehre zu schmähen u. Nichtigkeit u. Lüge zu lieben (V. 3), sondern bedenken dass er besondrer Gnade bei Jhvh gewürdigt sei u. Gehör bei ihm finde (V. 4); daher in heil. Scheu vor Gott sich nicht mehr versündigen, sondern das alles in ihrem Herzen, wenn sich auf ihrem nächtl. Lager Stunden ruhiger Besinnung einstellen, wohl erwägen u. stille werden (V. 5),

in Rechtschaffenheit Gott dienen, u. dann auf ihn vertrauen (V. 6) sollten. Viele, fährt er fort, sehnen sich nach Glück (näml. in äussern Gütern, vgl. V. 8): er dagegen ruft Gott um s. Gnade an (V. 7), u. findet in der Freude die ihm Gott „ins Herz gegeben" d. i. den Freuden der Gottseligkeit mehr Glück als jene in der grösten Fülle von Korn u. Most d. i. äussern Gütern (V. 8), u. in dem Vertrauen auf Jhvhs Obhut harmlose Nachtruhe u. Sicherheit, in tiefem Frieden (V. 9).

Die Anlage u. der Strophenbau bestimmt sich darnach ob man, wie im vor. Ps., סֶלָה zum Führer nimmt oder nicht. In jenem Fall ergeben sich vier gleiche Strophen zu je zwei Versen wie dort; die beiden ersten mit Selah (dort auch die vierte): 1) V. 2. 3 Hülferuf zu Gott u. Ausruf der Klage an die Gegner, wie lange sie s. Ehre schmähen u. an Lüge Gefallen finden wollen; 2) V. 4. 5 Vorhalt der besondern Gnade u. Obhut deren ihn Jhvh würdigt, mit der Aufforderung abzulassen von ihrer Versündigung, in sich zu gehn u. stille zu sein; 3) V. 6. 7 Ermahnung Gott in Rechtschaffenheit zu dienen, ihm zu vertrauen, u. davon das Glück zu erwarten wonach so viele sich sehnen; 4) V. 8. 9 Bezeugung der Freudigkeit u. Sicherheit die er in der Gottseligkeit finde. Dafür ist die gewöhnlichste Bedeutung des Selah, u. die Analogie des vorhergeh. Ps., die nicht nur durch ähnl. Bau u. gleiche Länge, sondern auch mehrfache Berührungen (vgl. V. 7. 9 mit 3, 3. 6) eine gewisse Verwandtschaft mit diesem zeigt. Aber der Zusammenhang des 6. u. 7. Verses ist doch nicht recht klar u. leicht [V. 7 ist offenbar ein neuer Ansatz; auch würde V. 3—6 innerlich verbundenes getrennt]. Man wird darum, ohne Rücksicht auf Selah, folgende Gliederung annehmen müssen: 1) Hülferuf an Gott V. 2; 2) Ermahnungen an die Gegner V. 3—6 in 2 Versparen (סֶלָה jedesmal in der Mitte zwischen einer Abmahnung u. einer Ermahnung, wie Hgstb. bemerkt); 3) Bezeugung seiner Freudigkeit u. Sicherheit in Gott, im Gegens. mit d. Weltfreuden der Gegner V. 7—9. So schon Calv., S. Schmid, u. ähnl. de Wette u. Hitz.; ebenso Köster, Hengstenb. u. Del.: nur dass diese der Symmetrie wegen V. 9 als Schluss dem Eingangsruf V. 2 gegenüberstellen.

1. לַמְנַצֵּחַ] findet sich in der Überschr. von 55 Pss. u. Hab. 3, 19. Von נצח eig. *glänzen, sich auszeichnen*, dah. *stark*, dauerhaft sein, *siegen* u. dgl. s. Ges. lex. u. thes. (nur in Diall. u. Hebr. Nominalformen erhalten); Pi. *vorstehn*, part. *Vorsteher*, Vorgesetzter, Meister (nur vom Tempeldienst u. Levit. Geschäften in späteren BB., Chron. u. Ezr.); auch einmal (1. Chron. 15, 21) spec. *vorsingen*. Demnach למנצח *dem Vorsteher, Meister*, näml. des Sänger- u. Musikchors, also Musikmeister, oder Vorsänger insbes., hier wegen des folg. בנגינות wol das erstere. Der Dat. besagt dass der Ps. ihm zur Ausführung (Aufführung) bestimmt oder übergeben sei. — נגינות] von נגן bes. Pi. die Saiten spielen (eig. schlagen, rühren, κρούειν), davon נגינה *Saitenspiel* mit Gesang (auch das Instrument dazu), daher *Spiel u. Gesang, Lied* überh.; im Plur. wie hier mit בְּ, בִּנְגִינוֹת, in d. Überschriften mehrerer Pss. (6. 54. 55. 67. 76 u. Hab. 3, 19) wofür auch עַל־נְגִינַת Ps. 61 (wie עַל־הַגִּתִּית 8, 1 u. dgl.): stets mit למנצח verbunden, u. wol zur Bezeichnung des Instruments oder der Art des Saitenspiels womit (wozu) der Meister den Ps. ausführen soll, oder worüber (worin) er ein Meister ist (reg. vom Verbum נצח, das viell. hier die Meisterschaft als eine innere, als Kunstfertigkeit, bezeichnete). — Dass diese, wie alle ähnl. Überschriften, nicht vom Verf., sondern aus der Zeit des gottesdienstl. Gebrauchs der Pss. herrühren u. sich auf diesen beziehen, s. d. allg. Einl.

2. *Wenn ich rufe antworte mir*] d. i. erhöre mein Rufen = Flehen, vgl. 3, 5. — אלהי צדקי] nach d. gramm. Regel = mein gerechter Gott, wie „die Götzen seines Silbers“ = s. silberne Götzen u. dgl. (Ges. Gr. §. 121, 6); aber es kann auch heissen Gott meiner Gerechtigkeit d. i. der mir Gerechtigkeit gewährt, verschafft = Recht schafft. Hengstb. läugnet das: aber ebenso steht das häufige אלהי יִשְׁעִי „Gott meines Heils“ d. i. der mir Heil schafft oder worauf m. Heil beruht 18, 47. 25, 5. 27, 9 u. a., א׳ חִשּׁוּעָתִי 51, 16. 88, 2 א׳ מָעֻזִּי 43, 2 (wofür auch צור in derselben Verbindung v. Gott gesagt wird: צ׳ ישעי, מעזי, מחסי); ebenso „Gott meines Lebens“ 42, 9, „Gott meines Felsen“ 42, 10 (d. i. meiner Zuflucht, Schutzwehr = מעזי, מחסי) u. dgl. Hier bezeichnet überall der Gen. nicht eine Eigenschaft Gottes, die man durch ein Adj

ausdrücken könnte, sondern eine That, Leistung d. i. was von ihm herkommt, auf ihm beruht (oder mit add. Worten Gott ist hier nicht Besitzer, Träger des folg. Guts, sondern Urheber, Grund, z. B. „Gott meines Lebens“ nicht lebendiger Gott, sondern Quell meines Lebens); wie auch אִישׁ, das gew. zu Umschreibung von Adjj. oder concreten Begriffen dient, zuweilen den Urheber bezeichnet z. B. דָּמִים א׳ 5, 7. 26, 9 nicht = blutiger Mann, sondern von dem Blutthaten ausgehn. Dass das Suffix. nicht nach jener Regel zu Gott sondern zum Abstr. selbst gehört, bestätigt sich auch darin dass dafür Gott meton. auch gradezu ישׁעי, מעזי, מחסי, סלעי, u. so auch צדקי (vgl. צִדְקֵנוּ Jer. 23, 6. 33, 16) genannt wird, wie כבודי 3, 4 (s. zu d. St.). Nach dem Sprachgebr. ist also die zweite Erklärung vorzuziehen; [dafür spricht auch der Parall. mit „der du in der Noth mir Raum gemacht“]. — Übrigens steht צֶדֶק, wie צְדָקָה, in zwiefachem Sinn: a) zunächst *Gerechtigkeit* als Eigenschaft des Menschen (subj.), auch die *gerechte Sache, Recht* (obj.) wie 17, 1 „höre Gerechtigkeit“ d. i. meine gerechte Sache, Klage u. dgl.; b) *Gerechterklärung* od. Rechtfertigung (δικαίωσις), d. i. die Anerkennung derselben durch ein Urtheil das der Mensch von Gott als Richter davonträgt, wie צְדָקָה 37, 6. צְדָקָה מֵאֵת א׳ 24, 5. צִדְקִי מֵאֵל Hiob 35, 2. Hier kann es beides sein: „Gott meiner Gerechtigkeit (gerechten Sache)“ meton. = der sie anerkennt, ausspricht, u. praktisch zur Geltung bringt, auf dem also ihre Geltung beruht; oder „Gott meiner Rechtfertigung“, als Subject dieser Handlung. Letzt. ist syntakt. am einfachsten; in der ersteren Fassung ist die Verbindung freier u. praegnanter, u. es liegt ihr eine Metonymie zu Grunde, wodurch der einfache Begriff der Gerechtigkeit thatsächl. zu ihrer Folge wird. — Dergl. Anrufungen Gottes als Richters der Menschen, u. seiner Gerechtigkeit, sind häufig in den Pss. wie bei d. Propheten, u. fliessen aus dem die ganze rel. Weltanschauung beherrschenden u. in dem Sprachgebrauch sich vielfältig erweisenden regen Glauben an das Walten der göttl. Gerechtigkeit in dem Weltlauf, wonach alle Ereignisse aus einem Urtheilsspruch ders. abgeleitet werden. Darum ist hier mit der Anrufung der Hülfe Gottes zugl. die Berufung auf den Rechtstitel dazu, die Gerechtigkeit oder gerechte Sache des Dichters, verbunden; sowie andrerseits mit der Beru-

fung zugl. die prakt. Folge u. Correlat derselben, die Hülfe Gottes, gemeint. Im spätern Sprachgebr. hat צֶדֶק dah. gradezu die als Folge darin liegende Bedeutung Heil, Rettung, Sieg erhalten; die manche Ausll. auch hier anwenden wollen: „Gott meines Heils“ = mein Heiland, Retter, die aber hier noch nicht anzunehmen steht. — *In der Noth hast du mir Raum gemacht*] ist ein Relativsatz zu dem angerufenen Gott der Gerechtigkeit, s. v. a. „der du mir . . Raum gemacht hast“, näml. worin er sich bisher als solchen erwiesen, u. der Dichter seine Gerechtigkeit erfahren hat. Es ist eine allg. Erfahrung, wie 3, 4 f., nicht eine bestimmte eben gemachte (wie Hitzig in Bez. auf die Rettung aus d. Noth des vorherg. Ps.). So schon Calv. JHMich. Ros. u. neuerdings Ew. Hengstb. u. a.; während de Wette (wie Gesen. Gr. 13. A. §. 124, 6, c) auch in d. letzt. Ausg. die Fassung des Perf. als Imperativ, ausnahmsweise ohne Vau conv., festhält, die er mit 7, 7. 56, 9. 71, 3. 1.Kön. 8, 28. Klgl. 3, 56 ff. belegt u. ausführl. erörtert: allein in allen diesen Stellen ist ebenfalls die Perfectbedeutung anzunehmen, wie sich in den betr. Psalmenstellen zeigen wird. — הרחיב] eig. *weit machen*, *Raum machen* im Gegensatz mit צַר (beim Art. צָר) eig. *Enge*, beides gangbare Bilder, wie in allen Sprachen, für Noth, Bedrängniss u. Befreiung, Freiheit. Ebenso הרחיב Gen. 26, 22. Ps. 25, 17. Spr. 18, 16 u. מֶרְחָב 18, 20. 118, 5 vgl. רוח (רֶוַח, רְוָחָה) u. ישׁע (s. zu 3, 8). — *Sei mir gnädig*] gewöhnl. Anfang des Gebets um Hülfe, wie 6, 3. 56, 2. 57, 2, der hier seinem Rechtstitel d. Gnade Gottes geziemend zur Seite stellt (Calv.).

3. בני איש] *Mannessöhne* d. i. Männer: nach Kimchi die Vornehmen die sich mit Absalom verschworen hatten; daher Luther: „*liebe Herren*“, u. in der Randglosse „*ihr grossen Hansen*“. אִישׁ soll nach der gewöhnl. Annahme einen Höhern bezeichnen, im Gegensatz mit אָדָם für einen Niedern, wie im Griech. ἀνήρ neben ἄνθρωπος (Gesen. zu Jes. 2, 9), oder mit dem Begriff der Kraft u. Macht. So Hengstenb., der hier בני א׳ = Söhne des Mannes an u. für sich, d. i. Normalmänner (!), als milde Bezeichnung ihres Hochmuths u. thörichten Selbstvertrauens, nimmt; während Andere diesen Begriff nur für den ausdrückl. Gegensatz von בני איש u. בני אדם

(wie 49, 3. 62, 10 u. a.) zulassen: aber auch da ist es ledigl. poet. Parallelismus (vgl. Hitz. zu Jes. 2, 9). Der Ausdruck hat hier als Anrede allerdings eine etwas sonderbare Allgemeinheit. [Seine Wahl erklärt sich nur aus d. Gegensatz zu „Gott meiner Gerechtigkeit“: Gott giebt ihm sein Recht, während diese Menschenkinder ihm durch Lügenreden seine Ehre nehmen.] — עַד מֶה] st. ע׳ מָה, wie על מֶה 10, 13. Jes. 1, 5 u. häufig בַּמֶּה, כַּמֶּה, nicht nur vor Gutturalen mit Kamez, sond. auch sonst häufig, daher ohne feste Regel (auch ist es nicht kürzer als מַה, wie Ges. annimmt, sondern stärker, u. steht st. מָה, gehört aber überh. zu d. Geheimnissen des Hebr. ־ֶה st. ־ָה u. ־ֵה); vgl. Olsh. Gr. S. 185 ff. — *Meine Ehre*] versteht man gewöhnl. v. d. Königswürde, welche die Empörer antasteten, aber willkürlich: sicher nur von der persönl. Ehre des Befeindeten, wie 3, 4. 62, 8. Hiob 19, 9 u. oft. — לכלמה] zu ergänzen יִהְיֶה לָכֶם = *ludibrio erit; zur Schmach werden* ist aber s. v. a. geschmäht werden. Die Phrase gehört unter die Kategorie היה לְ mit Infin. (auch mit Ausl. des היה) zur Umschreibung des fut. pass. (Gesen. Gr. §. 132 A. 1), indem st. des Inf. mit gleichem Recht auch nomina abstracta stehn: eig. *werden zu etwas* d. i. in einen Zustand übergehn, wie לָחֳלִי krank werden, לִבְרָכָה 37, 26 gesegnet werden, לְשַׁמָּה 73, 19 zerstört werden, לִשְׂרֵפָה Jes. 9, 4 verbrannt werden, לִפְלֵיטָה Gen. 32, 9 geflüchtet, gerettet werden, לְמִשְׁמֶרֶת Ex. 12, 6. 16, 32 aufgehoben werden; zuweilen auch mit der Wendung *gereichen zu* (wie im Lat. *esse* m. Dat.) wie לִצְבִי, לְתִפְאֶרֶת Jes. 4, 2 zum Schmuck, Zierde gereichen. — *Eitles lieben* u. s. w.] = damit umgehn. Vor beiden Sätzen ist die Frage zu wiederholen; doch können sie auch unabhängig stehn (s. zu 2, 1). *Eitles* u. *Lüge* versteht man gewöhnlich von den vergebl. Anschlägen der Feinde, wie רִיק 2, 1 (s. die Ausll. bei Ros.), wozu aber „lieben“ u. „trachten“ nur in sarkastischem Sinn passen würde; daher Andere besser in sittl. Sinn von Lüge u. Trug, d. i. Hinterlist, Ränken, welche öfters den Feinden beigelegt werden, wie 5, 7. 10, 7. 12, 3. 31, 19. 36, 4 u. a., bes. Jes. 28, 15. Hengstb. spec. von den Lügen durch welche die Empörer ihrer schlechten Sache aufzuhelfen suchten, u. רִיק von Nichtswürdigkeiten. Der Sinn der zweideut. Ausdrücke hängt davon ab was die Angeredeten für

Gegner sind: ob bösartige Feinde, oder nur irregeleitete Gegner, kurzsichtige Männer seiner Umgebung, vielleicht Genossen. Für letzteres spricht der anerkannt mildere Ton, u. der Inhalt der Ermahnung V. 6, besonders „vertrauet auf Jhvh", was nicht auf gottlose Feinde, wie sie gewöhnl. in d. Pss. sind, sondern nur auf besserungsfähige u. der Belehrung zugängliche Verirrte passt. Alsdann müssen die Ausdrücke nicht in dem schlimmen Sinn wie anderw. oft, sondern milder = eitles, unbeständiges, von fleischlichem Treiben (vom rel. Standpunct aus betrachtet) verstanden werden, wie כָּזָב 62, 10 parall. הֶבֶל von den Menschen überh., Am. 2, 4 v. d. nichtigen Götzen, u. רִיק ohnehin; vielleicht menschl. Mittel u. Listen wodurch sie sich u. dem Dichter geholfen wissen wollten (vgl. Jes. 28, 15 ff. 29, 15). [Besser: unbegründete, also nichtige u. lügenhafte Vorwürfe u. Beschuldigungen, mit welchen die Gegner die Ehre des Psalmisten schmähen d. i. ihr zu nahe treten.]

4. וְיִדְעוּ] וְ gegensätzl. wie 2, 6. 3, 4: *erkennet doch, wisset aber;* oder *so wisset denn,* scitote *igitur.* — [הִפְלָה חָסִיד לוֹ nehmen die meisten Neueren (wie schon Al. Vulg. Luth. Drusius, JHMich.) *Jhvh hat ausgezeichnet* (d. i. wunderbar geführt u. dgl.) *seinen Frommen.* הפלה = הפליא od. הפלא (wie gradezu manche Hdss. lesen, s. unten Randnote); חסיד לו = חֲסִידוֹ, wie angebl. בַּצַּר לִי (vgl. aber zu 18, 7), oder nach Hitz. = „ein Freund von ihm", wie لا صديق; wogegen Ewald u. a. diese Härte durch die Fassung *„die ihm treuen,* ergebenen" (besser JHMich. gratiosum ipsi) zu vermeiden suchen (was aber noch weniger angeht, da חסיד nie mit לְ construirt wird u. seinem Begriff nach construirt werden kann, wie sich nachher zeigen wird). Das Richtige, dass näml. לו zum Verb. gehört (wie הפליא mit לִי 31, 22, auch in derselben Wortstellung), haben ausser dem Syr. schon die Rabb. Isaki u. Kimchi u. Calv. (auch Del.): *er hat sich ausgesondert* (= erwählt, erkoren) *einen Frommen* (Calv. *Gütigen*) d. h. mich erwählt als einen Frommen, so dass in חסיד der Grund u. Rechtstitel seiner Erwählung enthalten, u. unter d. Erwählung die Erhebung zur Königswürde zu verstehn sei. In allem diesem folgt ihnen Hengstenb. (jedoch

V. 4. Statt הִפְלָה lesen 37 Hdss. bei Kennicott u. 28 bei de Rossi הִפְלָא = הִפְלִיא (wie Deut. 28, 59. Jes. 28, 29). Vgl. unten נסה.

ohne sich auf sie zu berufen). Um aber die gegentheilige Auffassung in seiner Weise todtzuschlagen, behauptet er הִפְלָה heisse „nie auszeichnen“, u. werde nie mit הִפְלִיא verwechselt, während Hitz. umgekehrt die Bedeutung „aussondern, erküren“ läugnet. Dies, u. was beide über חסיד behaupten, macht näheres Eingehn auf die eigentl. Bedeutung dieser Wörter nöthig.

1) פלה wie das verw. aber gebräuchlichere פלא (u. die Wurzel פל überh.) heisst im Hiph. allerdings, wie Kimchi angegeben, *aussondern* = הבדיל, הפריש, genauer *scheiden* (davon פלל entscheiden), *ausscheiden*, mit בין *unterscheiden*, einen Unterschied machen: Ex. 8, 18 (m. Acc.). 9, 4. 11, 7 (mit בין) das Isr. Volk u. Land vom Ägyptischen, Niph. Ex. 33, 16 „wir sind ausgeschieden v. allem Volk der Erde“. Aber wohlgemerkt dies ist keine äussere örtliche Scheidung, sondern eine innere geistliche (durch eine göttliche Handlung): dort durch göttliche Verschonung mit einer Plage, hier durch die Begleitung Jhvhs: also = הִפְלִיא *auszeichnen*, mit dem Begriff des Wunderbaren, durch göttl. Wirkung aus dem Kreis des Natürlichen (Gemeinen) Ausgeschiedenen, vgl. הִפְלִיא mit persönl. Accus. Jes. 29, 14 אֶת הָעָם הַזֶּה = wunderbar führen (aber im bösen Sinn). Ebenso ganz augenscheinl., nur mit d. relat. Begriff d. Wunderbaren (wie gew. in פלא), Niph. Ps. 139, 14 נִפְלֵיתִי „ich bin erstaunl. wunderbar gemacht oder ausgezeichnet“ v. d. wunderbaren Bereitung des Menschen; Hiph. mit d. abstr. חֶסֶד Ps. 17, 7 „mache wunderbar deine Gnade“ d. i. verherrliche sie an mir, erweise sie in ausgezeichn. Masse; u. dieselbe Phrase 31, 22 mit הִפְלִיא, worauf schon JHMich. zum Beleg der Identität hingewiesen hat (der Hengstb. nur durch die Wahl des Ausdrucks „absonderl. Gnade“ bei 17, 7 st. ausgezeichnete oder wunderbare, schlecht genug zu entgehen weiss): so dass die Läugnung derselben unbegreiflich, u. die Fassung der Alex. u. a. „er hat wunderbar geführt s. Heiligen“ so weit unangreifbar ist; womit aber die Kimchi'sche „er hat sich ausgesondert (erwählt) einen Frommen“ d. Sinne nach zus. bestehn kann, sofern sie s. v. a. auszeichnen, durch bes. Wohlthaten u. Führungen, heissen kann.

2) חָסִיד ist noch gar nicht in seiner eigentl. Bedeut. erkannt, so dass es bei einem so gangbaren Wort wol verlohnt sie näher zu untersuchen. Vor allen Dingen ist ins Auge zu fassen dass es nicht ein selbstständiges d. i. aus einer Verbalwurzel (die hier nicht existirt) abgeleitetes, sond. ein denom. von חֶסֶד ist, also davon seine Bedeutung empfängt. חֶסֶד aber ist ein specifischer Begriff u. terminus, zunächst von der Gnade u. Barmherzigkeit Gottes, insbes. gegen das Isr. Volk, u. zwar sowol als Quelle als in Folge der Erwählung u. des Bundes zwischen beiden (im theokratischen Sinn): daher oft verbunden mit אֱמֶת, der die Bun-

destreue bezeichnet in welcher diese Gnade wurzelt (dah. שמר ח׳ u. opp. הפר ח׳, wie sonst ברית). Dann übergetragen auf die Menschen: aber nicht etwa von der entsprechenden Bundesgesinnung des Israel. Volks gegen Gott, als Correlat des Göttl. (was nur sehr selten u. misbräuchl. vorkommt, wie Hos. 6, 4. 6. Jer. 2, 2), weil der Begriff einen Höherstehenden voraussetzt u. d. Menschen hier nur אמת zukommt: sondern fast ausschliessl. v. d. Liebe u. Barmherzigkeit gegen andere Menschen kraft des heil. Bandes (Bundes) untereinander, als relig. Pflicht betrachtet (das Gegenth. als Ruchlosigkeit, Verrath), wie zwischen Blutsverwandten, Obrigkeit u. Unterthanen, gegen Unglückliche u. Hülfsbedürftige (s. v. a. רחמים), Wohlthäter u. dgl.; daher oft verbunden mit אמת = *fides, Treu* u. *Glauben* (als der Gesinnung worin sie wurzelt, u. die die ganze Gesellschaft trägt), u. in ihrer religiösen Natur u. Abkunft bezeichnet als ח׳ אלהים oder ח׳ יהוה 1. Sam. 20, 14. 2. Sam. 9, 3; selten bloss willkürliche Huld = חן. Also heilige Liebe u. Barmherzigkeit, als Abglanz der göttlichen, = Lat. pietas, auch caritas. Im Sprachgebr. fast stets von oben nach unten, selten v. unten nach oben. — Demnach das denom. oder concr. חָסִיד im allgem. Träger der חסד in allen diesen Beziehungen, die Person worin sie sich wirksam erzeigt: a) der passiven Form des Worts gemäss zunächst passivisch = Gegenstand der חסד, *der Gnade theilhaftig*, was im bibl. Sprachgebr. die fast allein herrschende Bedeutung ist, u. zwar, der specifischen Beziehung von חסד gemäss, Gegenst. der Gnade Jhvhs = *begnadet, im Gnadenstand* u. *Gnadenbund mit Jhvh stehend* (was Hitz., mit Ignorirung der ganzen hier gegeb. Beweisführung, leichthin abläugnen will). Gewöhnl. im Plur. Bezeichn. des Isr. Volks, wo es in die Augen springt dass es nicht die „Gütigen", „Barmherzigen" od. „Frommen", u. überh. kein sittl. Lob anzeigen soll (vgl. 50, 5), sondern einen angestammten Vorzug: abs. חסידים nur Ps. 149, 1. 5 (woraus später der Parteiname *Ἀσιδαιοι*); sonst stets mit Suffixen Gottes, als Gott angehörig d. i. seine Erwählten, bezeichnet, wie 50, 5. 79, 2 (parall. עבדיך). 85, 9 (neben עַמּוֹ). 132, 9 (parall. כֹּהֲנֶיךָ, vgl. V. 16 v. Zion). 145, 10. 148, 14. 149, 9 in Aufforderungen des Volks zu Lobgesängen. Zuweilen insbes., wie es scheint, von einem engern Kreis der Frommen, in denen das Verh. vorzugsw. sich darstellt (Volk Gottes *κατ' ἐξ.*), wie sicher Spr. 2, 8, auch wol 16, 10 (Kethibh). 31, 24 u. a. (mit fliessendem Begriff u. daher ungewisser Grenze). Dann im Sing. auf einzelne Fromme übergetragen, zufolge des allg. Verhältnisses, als Glied des heil. Volks, wie ausser unsrer Stelle 16, 10 (Keri). 32, 6. 89, 20 (v. Propheten Nathan, wie sonst עַבְדִּי). Deut. 33, 8 (v. Priester). So schon Ruding. zu 30, 5: (*παθητικως*) *κεχαριτωμενος*, gratia affecti neben pietati dediti; Geier zu unsrer St., zu

30, 5 u. bes. 86, 2, auch 85, 9: benificiarius; auch Junius, Dathe, Paulus hier richtig *Liebling*, *Günstling* (nur nicht unmittelbar, sondern vermittelt durch das Volk). Nur selten u. ausnahmsweise steht es b) im activen Sinn = wer חסד übt, erzeigt = *gütig, gnädig, barmherzig: α)* von Gott gegen d. Volk u. die Menschen 145, 17. Jer. 3, 12; *β)* von Menschen untereinander 12, 2 (parall. אמונים, concr. v. אמונה). 18, 26. 43, 1 לא־חסיד unbarmherzig, Mich. 7, 2. Diese Seltenheit des act. Gebrauchs muss, da sie sich weder aus der Bed. des Worts an sich noch selbst aus der Form hinlängl. erklärt, darin ihren Grund haben dass die urspr. passive Bedeutung des Worts u. s. theokr. Beziehung auf die Isr. im Gefühl des Sprachgebr. lebendig geblieben ist, u. jene Ausnahmen nur durch Übertragung von d. urspr. auf ein verwandtes Verhältniss entstanden sind. — Hiernach urtheile man, mit welchem „guten Fug u. Recht" man die pass. Bedeut. neuerdings (wie schon Calv.) aufgegeben u. d. active angenommen habe, wie Hgstb. behauptet, der חֶסֶד *Liebe* überh., u. חסיד *der Liebe hat* nimmt, „nicht pass. sondern eig. intr., aus urspr. Perf. u. Part. mit –" (?? ist ja denom.!); u. das sei „charakteristisch" für den sittlichen Geist des A. T., der in „Liebe" bestehe, im Gegensatz gegen d. Werkdienst, als des Gesetzes Erfüllung! Das heisst vielmehr einen „charakteristischen" positiven Begriff des A. T. auf gut rationalistisch in eine vage Allgemeinheit verflüchtigen. Th. Gataker adverss. misc. (bei Ros.), dem darin die meisten folgen, schliesst die active Bedeut. d. Form aus falschen Analogien: aber er bleibt doch bei *pius, sanctus* stehn, was das Wort wirkl. bedeutet, nur nicht unmittelbar.

יהוה ישמע בקראי אליו] d. i. nach den Accenten: *Jhvh wird hören* (absol. ohne Accus., oder zu ergänzen es) *wenn ich rufe zu ihm*, wofür die Analogie von V. 2; an sich könnte es aber auch heissen *wird anhören mein Rufen* u. s. w. (שמע ב anhören). Der Satz ist eine Folgerung aus dem Vorhergeh., u. spricht das nun als zuversichtl. Erwartung aus was er V. 2 gebeten hatte. Er könnte nach einer häufigen gramm. Figur bei Dichtern u. Propheten (Parataxis st. Syntaxis) auch der Hauptsatz sein den er den Gegnern vorhält, wozu jener nur die Begründung ist: „wisset dass Jhvh mich hören wird, denn er hat mich u. s. w." So Kimchi, u. Hengstb. hält sogar die Anrede an die Gegner nur für eine Form sich selbst den Grund seiner Erhörung u. Rettung zum Bewustsein zu bringen, was aber ganz frostig u. unwahrscheinlich. [Besser praesentisch: Jhvh hört, wenn ich zu ihm rufe, sofern es sich in dem V. darum handelt, dass der Psalmist bei Gott in Gnaden steht, während seine

Gegner das Unglück, in dem er sich befand, als ein verschuldetes ansahen (zu V. 3), u. ihm Gottes Hülfe absprachen.]

V. 5. 6. Ermahnungen: erst negativ abzulassen von ihrem bisher. Wege u. in sich zu gehn; dann positiv was sie thun sollen. Die Warnung ist eingeleitet durch רִגְזוּ] *zittert* = scheuet euch vor Jhvh, d. i. lasset ab von eurem Treiben aus Furcht vor dem Zorn Gottes (d. erste Erwachen aus d. bisher. Sicherheit, s. Calv.); ein Motiv das er im vorherg. Vers durch Vorhalt s. besond. Gnadenstandes bei Gott, kraft dessen er stets Erhörung bei ihm findet, begründet hatte. רגז im allg. *erschüttert werden, beben, toben, unruhig sein* = רעשׁ, רגשׁ (überh. die Wurzeln רג, רע), dah. von Gemüthsbewegungen niederschlagender wie aufregender Art, sowol Furcht als Zorn; insb. aber von dem Beben der Creatur (Natur u. Menschen) vor Gottes Erscheinung (wie רעשׁ u. dgl.), wie 18, 8. 77, 19. 99, 1 (häufig bei Propheten Symbol der Grösse Gottes u. der menschl. Schwäche u. Sündhaftigkeit), u. in diesem bestimmten Sinn hier passend angewendet als Motiv der Warnung. Dafür spricht auch d. Parall. mit דמם; u. so schon d. Chald. — Dagegen Al. ὀργίζεσθε καὶ μὴ ἁμαρτάνητε (so auch Ephes. 4, 26 citirt), was in Luthers Fassung *„zürnet ihr, so sündiget nicht“*, oder Hitzigs *„grollet, aber verfehlt euch nicht“*, zwar sprachlich statthaft ist (רגז auch vom Zorn, u. der doppelte Imp. wie Jes. 6, 9. 8, 9 u. ö., vgl. Gesen. §. 130, 2) aber hier unpassend. [Da sie aber nach V. 3 wirkl. über den Psalmisten zürnen, so dürfte der Sinn: „möget ihr immerhin zürnen (bis durch Gottes Hülfe euer Zorn als unbegründeter sich herausstellt); aber wenigstens durch Schmähungen gegen Jhvhs Begnadeten verfehlt euch nicht, sondern statt eurem Zorn in Schmähworten Luft zu machen, redet in eurem Herzen auf eurem Lager u. schweiget“ im Zusammenhang ganz passend, u. da רגז ohne מפני kaum die heilige Scheu vor Jhvh bezeichnen kann, diese Erklärung vorzuziehen sein.] Ganz unrichtig dagg. Hengstb.: „zürnet u. sündiget nicht“ = versündiget euch nicht durch Zorn, so dass die Verneinung auch auf das Zürnen gienge (wie schon Dathe): das wäre nur im Deutschen durch die Stellung des Verneinungsworts hinten möglich, nicht im Hebr. — *Und sündiget nicht*] Ihre Sünde kann eine einzelne Handlung sein (wie man es gewöhnl. nimmt) oder

ihre ganze bisher. Denk- u. Handlungsweise (de W.). — *Sprechen im Herzen*] = denken wie 10, 6. 11. 13. 14, 1 u. oft; hier = bedenket es, näml. das V. 4 Gesagte, was im Hebr. so wenig wie im Griech. u. Lat. durch ein Pron. ausgedrückt zu werden braucht, vgl. Gen. 9, 22. 24, 49. 35, 22. Ex. 19, 25 (Ges. §. 121, A. 2). Hitzigs Behauptung dies sei mit dem Sprachgebrauch unvereinbar ist ein unbegründeter Machtspruch. [Jedoch ist die spec. Beziehung auf V. 4 unwahrscheinl.; vielm.: gebt stillem Nachdenken (über die Verhältnisse, den wahren Sachverhalt) Raum.] — *Auf eurem Lager*] d. i. Nachtlager, häufig erwähnt als Ort des ruhigen Nachdenkens, der klaren Besinnung, im Ggstz. m. d. zerstreuenden u. verwirrenden Treiben des Tags (s. Calv.), namentl. über Gott u. göttl. Wahrheiten 63, 7. 139, 18: daher des Lobs Gottes 149, 5, göttlicher Offenbarungen u. Gesichte Hiob 4, 12 ff. 33, 15, u. so hier der Einkehr in sich selbst; doch aber auch geheimer Gedanken u. Äusserungen Kohel. 10, 20, böser Anschläge 36, 5. Mich. 2, 1. Auf der andern Seite nach einer nicht minder hervortretenden Eigenheit der Nachtseite unsres Wesens (Aufregung des Gefühlslebens), auch als Ort u. Zeit lebhafterer Empfindungen, des Schmerzes 6, 7 u. der Klage Hiob 7, 13. Hos. 7, 14, der Sehnsucht Hhsl. 3, 1. — דֹּמּוּ] eig. *schweiget, seid stille.* דמם (דום) דמה, u. die verwandten Wurzeln (דם, צם, זם u. s. w., deren Kern der Laut *m* d. i. die Anschauung des geschlossenen Mundes) [18]), haben alle die Grundbedeut. *stumm, still* sein, *constringere* os, *zähmen, Zaum anlegen* (verwdt. auch *dumm*, wie *stupidus, dämmen* u. dgl. — überh. das Geschlossene, Gehemmte): zunächst v. d. Stimme *schweigen;* dann übergetr. auf Stillstand von Lebensverrichtungen überh.: örtlich *stillstehn* Jos. 10, 12 f. 1. Sam. 14, 9, *stillhalten, innehalten, ruhen* = ablassen 35, 15. Jer. 47, 6, v. Schmerzen Hiob 30, 27; dah. geistig sich ruhig verhalten, bes. v. ruhiger Ergebung in Gottes Willen (im Ggstz. mit Murren, Widerbellen), wie 37, 7. 62, 6 caus. 131, 2, u. d. Nomen דְּמִיָּה 39, 3. 62, 2. So könnte es auch hier stehn, namentl. wenn unzufriedene Genossen, die die Geduld verloren hat-

[18]) Über d. vielfache Anwendung dieser Anschauung s. m. Abh. über זמר in d. Zeitschr. f. d. Kunde des Morgenl. III, 394 ff. IV, 139 ff.

ten, angeredet wären, u. würde zum folg. Vers u. V. 7 gut passen; wo nicht, so wäre es = Ruhe halten, ablassen von ihrem Treiben.

6. Nun die posit. Ermahnung zur Frömmigkeit: zu rechtschaff. Gottesdienst u. Vertrauen auf Gott. *Opfer der Gerechtigkeit*] wie 51, 21. Deut. 33, 19 d. i. entweder O. der Rechtschaffenheit, in rechtschaff. Gesinnung dargebracht; oder richtige, gehör. Opfer, wie sie sein sollen, wie מֹאזְנֵי צֶ֫דֶק richtige Wage u. dgl. Dem Sinn nach fällt aber beides zusammen, weil zu richtigen oder gehörigen Opfern auch die rechte Gesinnung gehört, wie die Propheten u. Psalmen oft einschärfen: 50, 8 ff. 51, 18 ff. vgl. 1. Sam. 15, 22 f.; vor allen Dingen dass es nicht bloss äusserl. Werk, sondern das Herz dabei sei (Jes. 29, 13): also bei Dankopfern Dankbarkeit u. Lob (50, 14. 23), bei Sündopfern ein bussfertiges Herz u. aufrichtiges Bekenntniss (51, 19. 32, 2 ff.). *Opfer* stehn aber wol für Gottesdienst überhaupt, der ein rechtschaffener, aufrichtiger sein soll. — Dazu gehört auch das folgende: *und vertrauet auf Jhvh*] d. h., jenachdem man den Nachdruck auf das eine oder andre legt, entw. vertrauet auf Gott, nicht auf eigne Kraft u. irdische Mittel u. Güter, wie die Weltmenschen 12, 5. 49, 7; oder bloss vertrauet Gott, überlasset ihm die Sorge, im Gegensatz mit der ängstlichen Ungeduld womit so viele die Anfechtung tragen u. nach Glück schmachten (vgl. die Äusserung im folg. Vers). — Diese Ermahnungen schliessen sich durch die Imperative an die vorhergehenden an, u. müssen also an dieselben Personen gerichtet sein. Der Inhalt der Ermahnungen, namentl. der zweiten, die eine gute Sache voraussetzt, passt nicht wohl zu Feinden u. Gottlosen (wodurch schon die gew. Deutung auf Absalom u. seinen Anhang widerlegt wird). Nur dann wären sie allenfalls auf Gegner besserer Art anwendbar, wenn בטח אל etwa nur allg. hiesse sich zu Gott halten, wie 31, 7 (auch mit אל) im Gegensatz mit denen die sich zu den Götzen halten (so auch Del.): oder wenn beide Ermahnungen einen Vorder- u. Nachsatz bildeten, wie öfter zwei Imperative: „wenn ihr .. opfert, dann könnt ihr“ u. s. w.; eine pos. Ergänzung u. Vollendung der vorherg. negat. Ermahnung. Am natürlichsten aber führt die Ermahnung auf ungeduldige Parteigenossen, oder ein sonstiges

nicht entschieden feindseliges Verhältniss (s. zu V. 3). [Die Ermahnungen setzen voraus dass auch sie in einer Lage sind in welcher sie auf Hülfe harren müssen. Die unbegründeten Beschuldigungen, welche sie gegen den Psalmisten erhoben (zu V. 3 u. 5), werden also wol darin bestehen dass ihm die Schuld an dem Unglück, das die Gemeinschaft, welcher er u. seine Widersacher angehören, betroffen hat, aufgebürdet wurde.]

7. רַבִּים אֹמְרִים] nicht Feinde sondern entweder Genossen des Dichters (so auch Del., der David nach der Anrede an die rebellischen Magnaten nun auf sein eignes entmuthigtes Heerlager blicken lässt), oder besser die Leute überh. (wie schon Calv.). Es ist, wie 3, 3, die glaubenslose, fleischlich gesinnte, nur auf den Schein u. die Gegenwart sehende Menge (also ein gemeiner Spruch, wie schon Venema bemerkt), zu der aber die angeredeten Widersacher des Psalmisten zu rechnen sind. — *Wer lässt uns schauen*] entweder Wunsch, nach dem bekannt. Hebr. Sprachgebr. wie in מִי יִתֵּן (Ges. §. 136, 1) oder besser Frage der Ungeduld (Del. Hitz.: des verzweifelnden muthlosen Ausschauens darnach) oder des Vorwurfs, über das lange Ausbleiben. *Schauen* wird von allem sinnl. Empfinden u. Wahrnehmen gesagt, wie die Grube schauen 16, 10, den Hunger Jer. 5, 12, den Krieg Jer. 42, 14; ebenso Gr. *ἰδεῖν* in Apokryphen u. N. T. z. B. den Tod Luk. 2, 26. — טוֹב] Subst. *Gut, Glück, bonum* u. *bona*, wie 23, 6. 34, 11. 13 u. a. (auch טוֹבָה) 16, 2. 35, 12. Hiob 9, 25; opp. רַע u. רָעָה. — *Erhebe über uns das Licht deines Antlitzes*] scheint Fortsetzung der Rede der „Vielen" zu sein, da beide Halbvv. durch d. Sinn u. das in beiden vorkommende „uns" als Parallelglieder zusammenzugehören scheinen. [Allein den „Vielen", zu denen auch seine Widersacher gehören die er eben erst zum Vertrauen auf Jhvh ermahnt hat, kann der Psalmist keine so innige Bitte an Jhvh in den Mund legen; auch wäre sehr unpassend, wenn er ihrem Beten um Gottes Gnade seine Freude in Gott entgegensetzte. Folglich können die Worte nur sein eignes Gebetswort sein, das er der glaubenlosen Frage der Menge gegenüberstellt. Statt zu verzagen glaubt er, statt zu klagen betet er. Auch Hupf. zieht mit de W., Hengstb., Del. u. Hitz. diese Auffassung vor, obschon ihm der Übergang etwas schroff vorkommt.] —

נְסָה] incorr. st. נְשָׂא, mit dopp. Anomalie*). נשׂא פנים d. *Antlitz erheben* gangbare Formel v. d. göttl. Gnade, als Wunsch auch in d. priesterl. Segensformel Num. 6, 26. — *Das Licht des Antlitzes*] Bild zunächst der Heiterkeit, Freude Hiob 29, 24. Ps. 104, 15 („Antlitz glänzender als Öl"); im Verh. zu Anderen der Freundlichkeit, Gnade, Obhut: von Gott gegen Menschen, wie 44, 4. 89, 16, vom König Spr. 16, 15. Das Verb. davon הֵאִיר פָּנִים *sein Antlitz leuchten lassen* = heiter gnädig blicken Num. 6, 25. Ps. 80, 4. 8. 20. 31, 17 u. s. w. (im Ggstz. mit Antlitz verhüllen, verbergen, wegwenden u. dgl.). Demnach ist hier die Phrase *erhebe das Licht deines Antlitzes über uns* aus beiden obigen gleichbedeut. Phrasen zusammengesetzt u. überladen: *„erhebe dein Antlitz"* u. *„lass leuchten dein Antlitz"*, wie sie sich auch in dem angef. Segen Num. 6, 25. 26 nebeneinander finden, woraus sie wol hier entlehnt u. in eine einzige verschmolzen sind.

8. Die Freude die der Dichter von Gott hat, im Vergleich u. Gegensatz mit der Freude Andrer an irdischen Gütern. *Freude hast du gegeben in mein Herz*] ist die stille innere Freude eines in Gott vergnügten Herzens (der Gottseligkeit), gegenüber der lauten Freude über den Erntesegen**). Denn *die Zeit da ihr Korn u. Most viel waren*] oder der Korn u. Mostfülle ist die Zeit der Ernte u. Weinlese, u. die Freude dieser Zeit sprüchwörtl. von der grösten u. lautesten Freude (gleich der des Beutetheilens), wie Jes. 9, 2. 16, 9 f. Jer. 48, 33 (daher das Erntefest ein Freudenfest Lev. 23, 40. Deut. 16, 15). *Korn und Most* oft verbunden für Landesfrüchte, Erntesegen überh., z. B. Gen. 27, 28. 37. Joel 1, 10 (wozu Alex. noch Öl hinzugefügt, wie Deut. 7, 13. 28, 51 u. a.); u. dieser für irdische Güter u. Freuden überhaupt. — מִן u. s. w.] Die gramm. Construction ist eine sehr praegnante comparative = grösser (besser) als die Freude der Zeit (oder zur Zeit) wo ihr Korn .. viel

---

V. 7. Statt נְסָה liest Cod. 245. Kenn. im Text, u. die Ausg. des Ps. Wittenb. 1566 als Keri נְשָׂא, ein richtiges Glossem.

*) Nach Del. um auf נֵס Panier anzuspielen; vgl. Ex. 17, 15!!

**) Hitz. dagegen, der die 2 letzten Verse für einen nachträglich nach der Erhörung d. i. der Besiegung der Amalekiter beigefügten Schluss hält, denkt an die Freude des Beutetheilens!!

waren. Darin eigentl. drei Ellipsen: 1) eines Adject. *grösser* oder *besser*, wie öfter z. B. 62, 10. Jes. 40, 17 (מִבְּהֶבֶל, מֵאָפֵס von den Menschen: geringer, vergänglicher als Dunst, Nichts, parall. כְּאַיִן) Hiob 11, 17 (מִצָּהֳרַיִם heller als Mittag); was auch bei andren Vergleichungen nicht selten (s. unten 2). 2) Ell. des verglichenen Begriffs Freude, die vor der Erntezeit zu wiederholen war, st. מִשִּׂמְחַת עֵת, wie das bei Vergleichungen überh. in allen Sprachen gangbar ist (das womit verglichen wird absolut hingestellt, ohne Angabe oder Wiederholung des Vergleichungspuncts, gleichsam in brutto), wie mit כְּ 18, 34 „meine Füsse wie Hindinnen" st. wie die Füsse der Hind. (auch ohne Angabe der verglich. Eigenschaft schnell), Jes. 5, 29 „sein Geschrei ist wie der Löwe" st. wie das des Löwen, u. dgl. (Ges. §. 144. A.); mit מִן u. derselben doppelten Ellipse wie hier Jes. 10, 10 „ihre Götzen sind מִירוּשָׁלַ͏ִם" d. i. mehr oder mächtiger als die Götzen von Jerusalem, Hiob 35, 2 צִדְקִי מֵאֵל d. i. meine Gerechtigkeit ist besser als die Gerechtigkeit Gottes. Dazu käme nun hier nach der gew. Auffassung eine dritte des Relativums hinter *Zeit*: „*wo* ihr Korn . . . viel waren". Allein JHMich. hat schon richtig bemerkt dass nach den Accenten eig. zu verbinden sei „*Zeit ihres Korns u. Mosts*", u. erst das nachschlagende רַבּוּ als Relativsatz: *wo sie viel waren*, oder gradezu sich ablösend als selbstständ. Satz nach Hebr. Weise: *sie waren viel*. [Zuerst also Vergleichung mit der Erntefreude überh.; dann steigernd die nähere Bestimmung: es sei Freude bei reichlicher Ernte gemeint.] Für die gewöhnl. Auffassung findet schon der alte R. Judah ben Bileam (berühmter Accentlehrer, den Aben Ezra anführt) die Wortstellung nicht angemessen u. eine Versetzung מֵעֵת רַבּוּ u. s. w. nöthig. Jedenfalls wäre eine solche Häufung von Ellipsen in מֵעֵת beispiellos u. zu hart. Die Jüd. Ausll. A. Ezra u. Kimchi, so wie Flaminius (bei Ros.) vermeiden alle Ellipse ausser der des Relat., indem sie מִן nicht compar. sondern als Zeitpunct nehmen: „seitdem ihr Korn u. s. w. viel sind"; aber mit gezwungener hist. Deutung, u. auch sonst nicht wohl ohne Schwächung des Sinns anzuwenden. Noch einfacher Alex. mit derselben Auffassung des מִן: ἀπο καρπον (l. καιρον)

V. 8. מֵעֵת mit Mun. sup. statt Mahpach ֗, wie in Erf. 3 accentuirt ist.

σιτου κ. οἰνου . . αὐτων ἐπληθυνθησαν, wo allerdings der Plur. רִבּוּ passender von Menschen steht als von Korn u. Most (die, sofern sie dem Begriff nach eine Einheit bilden, vielmehr das Verb. im Sing. bei sich haben sollten, wie רַב Jos. 11, 4 von Ross u. Wagen, ירבה Deut. 8, 13 von Gold u. Silber, [der Plur. hebt aber die Mehrheit der Objecte der Freude bestimmter hervor]; oder noch besser nach Hebr. Redeweise eine Infinitivconstr. מִרְבַּת רֹב דְּגָנָם u. s. w., Gen. 27, 28. Jes. 7, 22 vgl. Spr. 14, 4. 16, 8. Ps. 49, 7. 52, 9), aber schwer in den Zusammenhang zu bringen ist. — Die Suffixa מֵהֶם (die Hengstb. willkürl. auf Ziba 2. Sam. 16, 1 f. deutet) können nicht wohl unbestimmt oder unpersönlich genommen werden, wie 65, 10 (Ew. Olsh.), sondern müssen auf die רבים V. 7 gehn. — Der Sinn des Verses ist also, dass die innerliche Freude der Gottseligkeit u. Sicherheit des Gottvertrauens, die er geniesse, weit über alle Freuden der Welt an irdischen Gütern gehe, vgl. 17, 14. 15, wo derselbe Gegensatz noch deutlicher ausgesprochen. Den Zusammenhang mit dem vorherg. Vers fassen manche bestimmt so dass die Worte „du hast Freude gegeben in mein Herz“ die sofortige Folge des Gebets V. 7b aussprechen (de Wette, v. Leng., wie es scheint auch Hengstenb.): allein das wäre eine unnatürl. rasche Folge; der Ton des Psalms lässt die gottselige Freude des Psalmisten nicht als eine eben erst entstandene betrachten; u. auch an sich kann die über alle Weltfreuden gehende Freude die ihm Gott gegeben, nicht eine soeben erst geschenkte, in dem Zwischenraum zwischen V. 7 u. 8 plötzl. entstandene, sondern muss ein längerer Besitz des Herzens sein, um als unvergängl. höchstes Gut allen übrigen gegenübergestellt werden zu können; das Perf. muss also einen Erfahrungssatz, nicht eine neue hist. Begebenheit bezeichnen. Man kann diese von Gott ihm geschenkte Freudigkeit allerdings aus dem Licht d. i. Gnadenblick des göttlichen Antlitzes V. 7b ableiten, aber nur im allg. u. sofern jener Anruf eine allgem. Hinweisung auf die wahre Quelle der Hülfe u. des Glücks enthält: sicherer aber aus der Quelle selbst woraus der Ausruf u. seine Weisung geflossen ist, aus der Richtung u. Stellung des Herzens auf Gott allein, seiner Gottseligkeit u. seinem Gottvertrauen. [Der Psalmist spricht das Gebetswort V. 7b nicht in Trauer, Ungeduld u. Ver-

zagtheit, sondern in der Zuversicht eines Herzens, das auch in äusserl. Mangel u. gegenwärtiger Noth in Gott nicht nur zufrieden, sondern auch glücklicher ist, als andre in der Fülle äusserer Güter, u. dies innere Glück als Unterpfand der göttlichen Hülfe betrachtet.] — Die Sicherheit die ihm sein Gottvertrauen einflösst spricht der folg. Vers aus.

9. Schluss u. Anwendung aus dem Vorherg. auf seine Lage u. Haltung: dass er unter Gottes Schutz sorglos u. sicher schlafen u. wohnen könne. *In Frieden*] d. i. ohne etwas zu fürchten, sorglos, sicher = parall. לָבֶטַח. Denn שָׁלוֹם ist im Hebr. Sprachgebr. zunächst u. wesentl. ein negativer Begriff: einesth. object. Stand der Unversehrtheit, Freiheit von Gefahr u. Schaden, andernth. subj. d. Überzeugung davon, das herrschende Vertrauen: also kurz wo man nichts zu fürchten hat u. nichts fürchtet („Frieden machen" u. dgl. ist der Act wodurch dieser Zustand begründet wird: Ablegung der feindlichen Gesinnung, Herstellung des Vertrauens); dah. die Formeln „geh in Frieden" oder „Friede sei dir" u. s. w. als Formeln der Beruhigung, Versicherung dass nichts zu fürchten (dah. oft verbunden mit „fürchte nichts"), ganz wie das neutest. εἰρήνη ὑμῖν, ὕπαγε εἰς εἰρήνην. Vgl. zu 7, 5. — [יחדו אשכבה ואי] gew. *„ich will mich hinlegen u. zugleich einschlafen"* d. i. nicht nur hinlegen sondern auch einschlafen, sofern dies hier nicht wie oft durch Sorgen verhindert wird, u. zwar *zugleich* d. i. so dass hinlegen u. einschlafen zusammenfällt = sogleich; unmittelbar vor dem Schlafenlegen gesprochen (Abendlied). Es kann ein solcher Nachdruck auf יחדו liegen. Aber die Beschränkung auf die folg. Nacht wäre jedenfalls als Hoffnung für die Zukunft zieml. matt u. frostig; u. jene Auffassung ist nicht nothwendig, denn die Analogie von 3, 6 lehrt, dass die beiden Verba ein poet. Parall. u. Pleon. für שכב allein sind (das gew. Wort für schlafen, auch mit dem Begriff der Ruhe, wie Hiob 3, 13. 11, 18 mit לבטח, selbst in Prosa 1. Sam. 26, 7 יָשֵׁן שֹׁכֵב st. שֹׁכֵב V. 5, vgl. den Parall. Hiob 3, 13); darauf führt hier auch der Parall. *sicher wohnen* [vgl. Lev. 26, 6. Ez. 34, 25]. Dort als Thatsache der bish. Erfahrung, hier als Erwartung der Zukunft.

---

V. 9. לבדד Kenn. 76. 158 לבדך.

יַחְדָּו aber steht oft ohne allen Nachdruck u. dient wie יַחַד bloss zur Verbind. zweier gleichbedeut. Verba, wie Jes. 41, 20. 23. 42, 14. 45, 8. Klgl. 2, 8. Hos. 11, 8. vgl. Ps. 49, 11. Hiob 34, 29. — לְבָדָד] steht zuweilen, wie noch öfter בָּדָד (accus. adv., wie בֶּטַח neben לָבֶטַח, נֶצַח neben לנצח), mit poet. längerer Form statt des gewöhnl. zsgz. לְבַד (gewöhnl. mit Suffix) = *allein:* aber in zweierlei Bedeut. oder Anwendung: *solus* u. adv. *solum* oder *solitarie.* Im erstern Sinn nur בָּדָד Deut. 32, 12 [aber — was einen Unterschied begründet — bei d. 3. Pers., während allerdings בדד u. לבדד im Sprachgebr. ganz gleich ist (gg. Hitz.)], von Gott = לְבַדּוֹ: „*Jhvh allein* führte ihn" (Israel), parall. „kein fremder Gott war mit ihm". So nehmen es die meisten Ausleger auch hier: *du Jhvh allein* u. s. w. (= לְבַדֶּךָ, wie in 2 Hdss.), also Hinweisung auf den alleinigen Grund seiner Sicherheit. Jedoch in allen übrigen Stellen steht בדד u. לבדד in derselben Verbindung wie hier von abgesondertem Wohnen oder Leben (mit ישב oder שכן).

Zunächst in schlimmem Sinn (mit ישב): von Aussätzigen die ausserhalb der menschl. Gesellschaft wohnen müssen Lev. 13, 46; dann öft. von der Verstossung oder Verödung des Isr. Volks, gleichs. Ausstossung aus der menschl. Gesellschaft (wie Aussätzige oder Trauernde) Jes. 27, 10 (vergl. mit einer preisgegebenen u. verlassenen Hirtenwohnung u. d. Wüste), Jer. 15, 17 (Gegens. mit einem fröhl. Kreise), Klgl. 1, 1 (parall. Witwe werden); u. übergetragen auf jeden von Gott Geprüften u. Gebeugten Klgl. 3, 28 (neben יָדֹם v. Schweigen der Trauer). Dann im guten Sinn (mit שכן) mit eigenth. Wendung des Begriffs der Abgeschiedenheit s. v. a. Sicherheit vor Angriffen = בֶּטַח (לבטח), welches zuweilen dabei steht: näml. gleichsam entnommen dem grossen Weltverkehr, der Reibung u. dem Kampf mit andern Völkern, also durch s. Lage sicher u. geschützt, wie sonst durch die Stellung auf einen Felsen oder sonstigen unzugängl. Ort (משגב, מצודה, מָעוֹז u. dgl.), auch wol mit dem Begriff der Selbständigkeit, Unabhängigkeit von andern. Den Übergang u. gewisserm. die Grundlage bildet Num. 23, 9 die Weissagung Bileams vom Isr. Volk: „da ist ein Volk (das) לְבָדָד יִשְׁכֹּן in *Abgeschiedenheit* = *abgesondert wohnen* wird", parall. „und unter die Völker wird es sich nicht rechnen"; also Bezeichn. seiner Isolirung mitten unter den Heiden, die eine Folge seiner eigenth. Verfassung u. Bestimmung war, u. als Aussonderung aus dem profanen Weltverkehr zu seinem Charakter als heil. Volk gehörte (קדשׁ negativ = aussondern), hier aber wol nur poet. im allg. u. äusserl. als Ausnahme

unter den Völkern, von Gott unter allen ausgezeichnet betrachtet ist, nicht grade mit Beziehung auf seine eigenth. Gesetze (die allerdings später in ihrer isolirenden u. die Gemeinschaft, ἐπιμιξια, mit andern Völkern hindernden Wirkung den Auswärtigen besonders auffielen); auch wol nicht mit dem Begriff der Unabhängigkeit oder Ungemischtheit mit andern Völkern (Ros.), oder der Sicherheit (Hengstb. Gesch. Bileams z. d. St., der ganz unstatthafte Beziehungen u. Emphasen hineinträgt), aber die Grundlage dazu. Dagegen bestimmt in diesem Sinn Deut. 33, 28 „Israel wird wohnen בֶּטַח בָּדָד in der Sicherheit der Abgeschiedenheit" (so nach den Accenten verbunden); was aber mit der Satzabtheilung streitet, die noch עֵין יעקב dazu zieht (Quell Jakobs meton. = was aus der Quelle J.s geflossen d. i. Nachkommen J.s, vgl. Ps. 68, 27), dann aber offenbar in zwei parallele Sätze zerfällt: „Israel wird wohnen in *Sicherheit* (בטח)", in *Abgeschiedenheit* (בדד) der Quell Jakobs" (so, wie ich eben sehe, auch schon Hengst. a. a. O.), also letzteres gleichbedeutend mit dem erstern. Am deutlichsten ist dieser Begriff Jer. 49, 31 (von Kedar einem Arab. Wüstenstamm): „auf! gegen ein ruhiges Volk (שָׁלֵיו), sitzend in *Sicherheit* (ישב לבטח)", parall. „ohne Thüren u. Riegel *abgeschieden* wohnen sie (בדד ישכנו)"; also durch die Einsamkeit sicher u. keiner Sicherungsanstalten bedürftig — was bekanntl. von den Beduinen sich zu allen Zeiten bewährt hat. Vgl. Richt. 18, 7. 10. 27 שֹׁקֵט וּבֹטֵחַ stehend von den Bewohnern von Laïsch, die in gröster Abgeschiedenheit, fern von Menschen u. sicher dahin lebten. Weniger sicher ist diese Bedeutung der Phrase Mich. 7, 14 „weide dein Volk .., die Schaafheerde deines Erbtheils, שֹׁכְנִי לְבָדָד wohnend in Abgeschiedenheit", deren Erörterung aber hier zu weit abführen würde.

Es fragt sich nun ob diese Bedeutung auch an unsrer Stelle anzunehmen sei, wie schon, ausser Al. (καταμόνας) Vulg. Chald. u. a. alten Übersss., Sal. Isaki u. alternativ Aben-Ezra, Geier u. a. angenommen haben, unter den Neuern namentl. de Wette 4. Ausg. (nach Sachs), v. Lengerke, Del. u. Hitz. Dafür spricht allerdings der entschiedene Sprachgebr. der Phrase in sämmtl. oben angeführten Stellen; darunter Deut. 33, 28. Jer. 49, 31 neben בטח oder לבטח, wie hier (dort im Parall., hier zur Erklärung nachschlagend). Zwar kommt sie sonst nur von Völkern vor (was Olsh. einwirft): allein sie könnte füglich vom Isr. Volk auf einen einzelnen Frommen übertragen sein, so gut wie andre Verheissungen der Art z. B. der Besitz des Landes; denn in dem Begriff der Abgeschiedenheit oder Aussonderung von der Welt u. ihren Gefahren in לבדד ist an sich nichts was nicht

auch ebensogut auf jeden Frommen u. Schützling Gottes Anwendung leiden könnte (vgl. oben zu חסיד V. 4), in dessen Begriff ders. Ggstz. mit der Welt u. dem Welttreiben liegt in den sich der Dichter V. 7. 8 ausdrückl. gestellt hatte. [Da nun überdies der Gedanke, Jhvh sei des Psalmisten alleiniger Schutz, im Zusammenhang unmotivirt wäre, sofern vorher weder von ihm gesagt ist dass ihm andrer Schutz fehle, noch von den „Vielen" dass sie anderswo Schutz suchen, so wird die vom Sprachgebr. empfohlene Erklärung, nach welcher לבדך u. לבטח ganz ebenso im Parall. stehen u. einen Begriff ausdrücken, wie die beiden Verba im 1. Glied, vorzuziehen sein. Auch die Accentuation ist nicht dagegen: denn wenn man auch nicht mit Hitz. sagen darf der Athnach diene nur dem Rhythmus, da alle Accentuation rhythmisch, der Rhythmus aber durch die log.-gramm. Verbindung bestimmt ist, so ist doch die Caesur zwischen den 2 parallelen Untergliedern des 2. Halbverses ganz an ihrer Stelle: „denn du Jhvh wirst in Abgeschiedenheit, | in Sicherheit mich wohnen lassen".]

---

## Psalm V.

Gebet um Bestrafung ruchloser Frevler.

1. [Dem Meister zu Flöten; ein Gesang von David.]
2. Meine Worte nimm zu Ohren Jhvh,
   vernimm mein Dichten.
3. Horch' auf die Stimme meines Rufens, mein König und mein Gott,
   denn zu dir will ich beten.
4. Jhvh, Morgens wirst du hören meine Stimme;
   Morgens will ich dir's vorlegen und ausschauen.
5. Denn du bist nicht ein Gott der Gefallen hat an Ungerechtigkeit,
   nicht darf bei dir gasten der Böse;
6. Nicht dürfen Thoren treten vor deine Augen,
   du hassest alle Missethäter;
7. Du lässest umkommen (verloren gehn) die Lügen reden,
   den Mann des Bluts und Trugs verabscheut Jhvh:

8. Doch ich, durch deine grosse Gnade, darf kommen in dein Haus,
darf niederfallen vor deinem heiligen Tempel in deiner Furcht.

9. Jhvh, leite mich in deiner Gerechtigkeit, um meiner Dränger willen,
ebene vor mir deinen Weg.
10. Denn nichts festes ist in ihrem Munde,
ihr Innres Abgrund;
ein offenes Grab ist ihre Kehle,
ihre Zunge glätten sie.
11. Sprich sie schuldig (lass sie die Schuld büssen) o Gott,
fallen mögen sie durch ihre Rathschläge;
durch die Menge ihrer Verbrechen stosse sie um,
weil sie sich empört haben gegen dich.

22. Und freuen werden sich alle die Zuflucht suchen bei dir,
ewig jubeln die du schirmest*);
und frohlocken werden über dich die lieben deinen Namen.
13. Denn du segnest den Gerechten,
Jhvh, wie mit einem Schild, mit Gnade umgibst du ihn.

---

Der Dichter führt nach einem Anruf Gottes zuerst den Satz aus, dass Gott das Böse hasst u. die Bösen verwirft, während er selbst vermöge seiner Gottesfurcht u. der Gnade Gottes Zutritt zu ihm zu haben sich bewust ist; dann Bitte um göttl. Führung u. Schutz gg. gottlose Feinde, u. deren Bestrafung, worüber sich alle Fromme freuen werden. — Der erste Theil dient aber offenbar nur zur Einleitung u. Begründung der Bitte im zweiten Theil (vgl. auch den Hülferuf im Eingang). Sonach ist der Ps. seinem eigentl. Zweck nach ein Gebet um göttl. Führung u. Bestrafung seiner gottlosen Feinde, in der Zuversicht dass Gott, so gewiss als er das Böse u. die Bösen verabscheue, ihn in Gnaden aufnehmen u. erhören werde. Die allgemeinen Sätze darin berechtigen demnach keineswegs dazu ihn als einen „Lehrpsalm" zu betrachten, wie ihn Hengstenb. nennt der hier s. Theorie anwendet, wonach der Dichter „nicht aus sich sondern aus der (abstracten) Person des Gerechten herausredet, u. ihm die Worte in s. Mund legt die er in Zeiten der Bedrängniss sprechen soll" (also ein Formular!).

Zwei fast gleiche Hauptttheile: 1) Eingang u. Begründung oder Motiv der Bitte V. 2—8. 2) Die Bitte selbst nebst Schluss V. 9—13. Hengstb. betrachtet beide Theile — abgesehen vom Eingang V. 2. 3 — als zwei in Verszahl und Inhalt gleiche Strophen zu je 5 Versen, zusammen die heil. Zehnzahl bildend, wie die zwei

*) Eigentl.: auf ewig werden sie jubeln, u. du wirst sie schirmen.

Tafeln des Dekalogs, u. zugleich sich in ihren Theilen entsprechend: jede beginnend mit einer Bitte V. 4 u. 9, dann Begründung derselben mit Beziehung auf die Bösen u. Feinde V. 5—7 wie 10. 11, zuletzt Hoffnung auf künftigen Dank u. Jubel der Gerechten V. 8 wie 12. 13; die Schilderung der Frevler beidemal in der heil. Siebenzahl sich vollendend (näml. V. 5 — 7 sieben Namen für Böse, V. 10. 11 ebensoviel Bezeichnungen ihres Thuns). Dies leichtfertige Spiel mit heil. Zahlen, welches hier beginnt, verdient keine Widerlegung für jeden der auch nur richtig zählen kann. Die angebl. Gleichförmigkeit der beiden Strophen scheitert schon an dem Sinn des V. 8, der nicht eine Hoffnung Gott für die Rettung im Tempel danken zu können, sondern im Gegensatz mit dem von den Frevlern Gesagten das Bewustsein des göttl. Gnadenstandes u. Zutritts zu Gott (im Tempel) ausdrückt. Vielmehr entspricht der Schluss V. 12 f. (Jubel der Gerechten) dem Eingangs-Hülferuf V. 2 f., aber als Gegensatz; u. im übrigen findet sich zwischen beiden Theilen nur sofern ein gewisses Entsprechen, als der Erwartung V. 4 das Motiv V. 5—7 mit כִּי ähnlich folgt wie der Bitte V. 9 ihre Begründung oder Beziehung V. 10, u. in beiden Begründungen Beziehung auf Frevler genommen wird: aber dort abstract, in einem allg. Satz, hier concret auf bestimmte Frevler d. i. hinterlistige Feinde des Dichters; u. dort längere poet. Variation des Satzes dass Gott die Frevler verwirft, als Folie für den Gnadenstand des Dichters, hier nach Schilderung ihrer Hinterlist u. Gefährlichkeit V. 10 Bitte um ihre Bestrafung V. 11: also der innern Beziehung nach ebenso verschieden wie äusserl. ungleich.

Die Vermuthungen über die Veranlassung (Situation) des Ps. sind die gewöhnlichen: die Verfolgung Sauls (Doëg) u. die Empörung Absaloms (Achithopel), die bei allen Davidspsalmen wiederkehren u. die man nicht müde wird endlos durchzustöbern, was keine Widerlegung mehr verdient. Andre verstehn unter den Feinden Nationalunterdrücker, wie Ferrandus, Gürtler theol. proph. 98, u. früher de Wette (Chaldaeer oder Syrer unter Antiochos Epiphanes oder gar d. heidnische oder antichristl. Rom u. dgl.): aber ohne allen Grund: Blutmenschen, Falsche u. s. w. sind ganz allg. stehende Bezeichnungen von Frevlern u. Feinden, u. Empörer gegen Jhvh V. 11 sind alle Gottlosen u. Feinde der Frommen. Es ist also hier nichts anders als der gewöhnl. Gegensatz zwischen Frommen u. Gottlosen, Gerechten u. Ungerechten. Gegen David und seine Zeit spricht הֵיכַל V. 8, das allerdings schon 1. Sam. 1, 9. 3, 3 vom Heiligthum zu Schiloh vorkommt, welches aber auch nicht ein Zelt, wie das Mosaische u. Davidische, sondern eine Art Haus (vgl. Pfosten u. Thürflügel 1, 9. 3, 15) gewesen zu sein scheint; vgl. das Haus des Baal Berith zu Sichem Richt. 9, 4 (mit einem Thurm V. 46. 48), des Dagon zu Gazzah Richt. 16, 23 ff. (mit Säulen u. viele Menschen fassend) u. zu Aschdod 1. Sam. 5, 2 ff. — Hitz. schreibt den Ps., wie viele Andre, Jeremias zu (vgl. V. 10 mit Jer. 5, 16).

1. Überschrift. נְחִילוֹת] nur hier u. sehr dunkel u. streitig, wie die meisten Ausdrücke dieser Art in den Überschriften. Der Analogie nach nimmt man's am wahrscheinlichsten als Name eines mus. Instruments, u. אֶל = עַל wie Lat. canere *ad*; u. vermuthet es stehe st. נְחִלוֹת v. חלל (Form wie נְסִבָּה v. סבב) = חָלִיל Flöte[19]), wie schon Chald. Hgstb. wendet dagegen namentl. ein dass die Flöte niemals bei Tempelmusik erwähnt werde (nach Ewald poet. BB. des A. B. I, 227); allein da sie 1. Sam. 10, 5 unter den Instrumenten des heiligen Gesangs der Prophetenjünger, bei der Salbung Salomohs 1. Kön. 1, 40, bei den Festwallfahrten Jes. 30, 29 vorkommt (bei den Griechen auch zur Begleitung des Opfers, Hermann gottesd. Alterthh. §. 36, 16), so ist die Möglichkeit ihres heil. Gebrauchs nicht abzustreiten, u. auch für den Gottesdienst des zweiten Tempels durch die talmudische Überlieferung ausdrücklich bezeugt (vgl. Del.). H. wärmt dafür eine Deutung der Gr. Überss. auf, *ὑπερ της κληρονομουσης* (auch Vulg. u. Luther, *„für das Erbe“*: st. נְחָלוֹת v. נַחֲלָה), vom Gegenstand des Ps., indem er das Wort als adj. pass. *das erworbene, besessene*, Plur. die *Besitzthümer, Loose*, also אֶל הַנְּ *„über die Loose“* nimmt, u. darin die denkbar passendste Bezeichnung des Inhalts des Ps. findet, der von einem doppelten Loos, des Gerechten u. des Sünders, handle! Hitz.: „nach den Melodien“ (?), nach لَحْن = modulatio vocis, modus cantandi.

V. 2. 3. Eingang: Hülferuf zu Gott, Bitte um Gehör u. gnädige Aufnahme für sein Flehen.

2. הַאֲזִינָה] denom. von אֹזֶן = *nimm zu Ohren*, was die Alex. gut *ἐνωτισαι* Vulg. auribus percipe (besser mit einem ähnl. Wort *ausculta*) ausdrücken. — בִּינָה] nicht bloss *merke auf* (wie mit לְ), sondern mit dem Acc. *verstehe, vernimm* (Mich. „quasi distincte cognosce“), parall. *höre*. — הֲגִיגִי] nur hier u. Ps. 39, 4 vom ungebr. הגג welches ohne Zweifel = הגה (wie viele verba med. gem. = 3. He): 1) *murmeln* (von dumpfen leisen Lauten = זמם) dah. seufzen, klagen; 2) *denken* (vgl. den

[19]) Die aber ihren Namen nicht vom „Durchboren“ hat in Bez. auf die Löcher, die in ihr „gebort“ seien, sondern als ein hohler Körper, Röhre, wie das Griech. *αὐλος*, welches eine jede Röhre bezeichnet.

Übergang in זמם, אמר u. oben zu 2, 1). Dah. הגיג = הֶגֶה, הֲגִיוֹן, הֲגוּת entw. *Denken*, *Dichten*, wie deutlich 39, 4 parall. לִבִּי, u. auch hier vollkommen ausreichend u. passend, da das Gedachte Gott auch unausgesprochen kund wird, aber auch das Aussprechen in sich schliessen kann. So Syr. u. die Rabbinen (Kimchi mit treffender Berufung auf בין verstehn, gegenüber dem Hören der Worte, Sal. Isaki von leisem Gebete aus Mangel an Kraft u. s. w., im Gegensatz mit dem lauten, wie auch Hengstb. nach de Muys von den unaussprechlichen Seufzern Röm. 8, 26 f.). Oder *Seufzen*, *Klage* (vgl. שִׂיחַ u. zu 55, 3), wie Calv. Ros. de Wette (letzterer 39, 4 vom innern Toben u. Drang des Herzens, wie המה 42, 6), vgl. Al. κράυγη Vulg. *clamor*. Ganz unerweislich Gesenius u. Winer nach Ev. Scheid innere *Gluth* (aestus, fervor animi, von שׁחח anzünden) nämlich vor Ungeduld, was wol von dem 39, 4 darin entzündeten Feuer veranlast, aber weder dort nöthig noch hier passend ist.

3. הקשיבה] s. zu 10, 17. — שַׁוְעִי] (nur hier) von einem anzunehmenden שֶׁוַע statt des gewöhnl. שַׁוְעָה [wie auch sonst bei Anhängung von Suff. gern die kürzere masc. Form st. der fem. Form gewählt wird] = *Geschrei*, namentl. zu Gott; also Hülferuf, v. שׁוע (nur im Pi. gebräuchl.) *schreien*, auch bes. zu Gott; aber nicht etwa urspr. *um Hülfe rufen*, von ישׁע gerettet sein, wie Ges. lex., sondern vwdt. צָוַח Äth. צוע schreien (vgl. שָׁוָה verwandt צָוָה). So auch Rödiger in der Forts. des thes. (der aber mit Unrecht שַׁוְעִי für inf. Pi. mit ausgefallenem Dagesch hält, wie auch Olsh. Gr. S. 270. 346 u. Hitz., wogg. Böttcher N. Ährenl. No. 1032 mit Recht bemerkt, dass קול nie dergl. Inff. mit Suff. nach sich hat). — *Mein König*] hier u. im A. T. überh. v. Gott nicht nur im allg. Sinn, als Herrscher der Erde, wie die Völker des Alterthums ihre Götter Könige nannten (vgl. מֹלֶךְ, מִלְכֹּם als Name des bekannten Götzen, u. bei den Griechen der Beiname des Zeus ἄναξ u. βασιλεύς Hom. Il. 3, 351 u. a. Aesch. Pers. 531; Aristoph. Nub. 1), wie de Wette, sondern, wie richtiger Kimchi, im specifischen theokratischen Verhältniss zum Isr. Volk, wie ein Unterthan zu seinem Könige, dessen Gerechtigkeit u. Schutz er anruft u. mit Zuversicht erwarten darf, wie 10, 16. 44, 5. 48, 3. 68, 25. 74, 12. 84, 4. 1. Sam. 12, 12.

vgl. Jes. 33, 22. 43, 15. 6, 5 u. a. Dagegen das folgende *mein Gott*] (ebenso mit jenem verbunden 84, 4) nimmt Kimchi fälschl. ebenfalls im polit. Sinn = Richter, was אלהים nie bedeutet (wie man früher aus Misverstand von Exod. 21, 6. 22, 7. 8 annahm, s. Ges. lex.). — *Denn zu dir will ich beten*] [erläuternde Motivirung der Bitte um Gottes Aufmerksamkeit. Das אליך ist betont, u. das כי beruht auf dem Glauben dass Gott τοις ἐκζητουσιν αὐτον μισθαποδοτης γινεται Hebr. 11, 6. An einen Rechtsanspruch des Betenden oder eine Schuldigkeit für Gott ihn zu erhören ist natürlich nicht von fern zu denken.]

V. 4—8. Weitere Einleitung: Überzeugung dass Gott ihm als Frommen freien u. freundlichen Zugang zu sich verstatte, während er den Gottlosen verwirft.

4. Neuer Ansatz der Anrufung mit wiederholter Anrede Gottes יהוה, wie V. 9. 3, 2. 6, 2; wiederholt aus dem ersten Anruf V. 2, wie 7, 4 aus V. 2, weil er eine neue Wendung nimmt u. ein Motiv hinzufügt. — תשמע] nicht blosser Optat., auch nicht Praes. (Hitz.: du hörst = kannst mich hören, ganz parall. V. 4 b), sondern Fut. *du wirst hören*, zuversichtl. Hoffnung u. Überzeugung, die im Folg. näher begründet u. nach dieser Begründung V. 8 wiederholt wird. — בֹּקֶר] *Morgens* (Accus. der Zeit auf die Frage wann?) statt des gewöhnl. לַבֹּקֶר oder בַּבֹּקֶר, wie ausser dieser Stelle noch Ex. 16, 7 (parall. עֶרֶב V. 6) Num. 16, 5 u. Ps. 55, 18 (neben ערב u. צָהֳרַיִם). Aber in welchem Sinn ist dieses doppelte *Morgens* wiederholt — also wie es scheint, mit Nachdruck beigefügt? Manche nehmen es im ersten Satz (von der Erhörung) uneigentl. = frühe, bald, wie angebl. noch in andren Stellen (wovon nachher), u. nur im zweiten eigentl., vom Morgengebet (so noch Ges. im lex. u. thes., de W. in den ersten Ausgg. des Comm.). Allein es leidet wol keinen Zweifel dass es in beiden Sätzen in dems. Sinn stehn muss, da sie in Beziehung aufeinander stehn; u. da die Erhörung dem Gebet folgt, so muss es zunächst die Zeit des Gebets sein, u. daher erst die der Erhörung. Beim Gebet oder Loblied findet sich aber derselbe Beisatz „*Morgens*“ öfters in den Pss., wie 88, 14. 59, 17. 92, 3, vgl. 57, 9 „wach auf, Harfe, ich will wecken die Morgenröthe“; was sich von selbst erklärt als die erste u. natürlichste Zeit des Gebets u. Danks

(wie das tägl. Morgenopfer, u. die allg. Sitte aller Völker u. Zeiten). Dass aber hierbei nicht an ein gesetzliches oder übliches (officielles) Morgengebet (etwa zusammenhängend mit dem öffentl. Morgenopfer) zu denken, oder überh. auf diese Zeit ein Nachdruck gelegt werden darf, sondern der Morgen nur individualisirend, als hervorragende Tageszeit, steht, also nur poetisches Moment hat, das ergibt sich — abgesehen davon dass von einem solchen Morgengebet in jenen Zeiten im A. T. nichts bekannt ist — schon daraus dass er in diesem Zusammenh. zuweilen neben andren Zeiten erscheint, wie 92, 3 neben den Nächten, 55, 18 neben Mittag u. Abend; natürlich nicht als die späteren kanon. Gebetszeiten (die Hengstb. ganz gegen alle geschichtl. Analogie in diese Zeit zurücktragen will, um seiner realist. Tendenz gemäss nur recht früh kirchliche Ordnung u. opus operatum zu haben), sondern poet. Induction des Begriffs den ganzen Tag oder allezeit, der 92, 3 durch „Morgens“ u. „in den Nächten“ umschrieben ist.

Am deutlichsten ist diese Figur in der Form *jeden Morgen* (בבקר בבקר oder לַבְּקָרִים), besonders bei göttlichen Handlungen häufig für jeden Tag, allezeit, unaufhörlich u. dgl. So die göttl. Gnade u. Treue alle Morgen neu Kl. 3, 23, der Arm d. i. die Hülfe Jhvhs Jes. 33, 2, die göttl. Offenbarung an d. Propheten Jes. 50, 4 („jeden Morgen weckt er mir d. Ohr“), die göttl. Prüfung u. Züchtigung der Frommen Ps. 73, 14 (parall. כל היום). Hiob 7, 18 (dagegen Ps. 17, 3 in der Nacht), das göttl. Gericht über die Bösen Jes. 28, 19 (parall. Tag u. Nacht = unaufhörl.), Ps. 101, 8. In demselben Sinn steht auch unstreitig die Formel *am Morgen* (von der erbetenen oder verheissenen) Gnade u. Hülfe Gottes, wie 90, 14 „sättige uns am Morgen mit deiner Gnade“ (parall. dass wir jubeln in allen unsern Tagen); 143, 8 „thue mir kund am M. deine Gnade“; 46, 6 „Gott wird ihr helfen gegen Morgen“ (vgl. oben Kl. 3, 23. Jes. 33, 2).

Dass so häufig Handlungen dem Morgen zugewiesen werden die entweder dem ganzen Tag oder der Zeit überhaupt oder auch gar keiner bestimmten Zeit angehören, hat wol s. Grund darin dass der Morgen als d. Anfangspunct des Tages u. d. erste frische Tageszeit, zu wichtigeren Werken des Lichts u. Tags, namentl. heiligen, u. somit auch zu göttl. Handlungen die geeignetste erscheint, z. Th. in der Sitte dazu geheiligt ist (z. B. zu Opfern u. Schwüren Gen. 26, 31. Ex. 24, 4 ff. Num.

22, 41. Hiob 1, 5, Offenbarung erhalten oder vor Gott treten Ex. 19, 16. 34, 2 ff., anbeten 1. Sam. 1, 19, Gericht halten Jer. 21, 12); vgl. schon im geschichtl. Stil die Formel וַיַּשְׁכֵּם בבקר, worunter vieles der Art ist[21]). Doch ist in den Stellen wo die Gnade u. Hülfe Gottes am Morgen oder alle Morgen erscheint, viell. noch ein andrer Gesichtspunct des Morgens anzunehmen: näml. vwdt. mit d. Licht als bekanntes Bild d. Heils, im Gegensatz mit der Nacht als Bild des Unglücks.

So steht entschieden die Morgenröthe (שַׁחַר) Jes. 8, 20 „denen keine Morgenröthe wird“ : v. einem in hoffnungsloser Finsterniss = Elend befangenen Volk, im Gegensatz mit 9, 1 „Licht sehen“ von der Rettung; u. Hiob 11, 17 „die Finsterniss wird wie der Morgen werden“, parall. „heller als Mittagslicht erhebt sich das Leben“. Vgl. Jes. 58, 8. 10. Hos. 6, 3. 2. Sam. 23, 4. So auch 46, 6 die Hülfe „gegen Morgen“ (d. i. beim Anbruch des Morgens, als Zeit der Hülfe); vielleicht auch 49, 15 „es werden auf sie treten die Frommen am Morgen“ (im Gegensatz mit der Todesnacht der Hölle der die Menge anheimfällt, der Fromme aber entnommen wird V. 16); ebenso Klgl. 3, 23 die Gnade u. Treue Gottes alle Morgen neu (gleichs. von neuem aufgehend wie d. Licht), Jes. 33, 2 der Arm Jhvhs. Vgl. auch das *Erwachen* vom Schlaf, als Bild u. Beispiel der göttl. Obhut 3, 6, u. mit dem Anschauen des göttl. Antlitzes verbunden 17, 15. Ein ähnl. Gegensatz mit dem Abend (jedoch zugleich mit Beziehung auf die kurze Zwischenzeit zur Bezeichnung des schnellen Wechsels) in dem Spruch „am Abend Klage, am Morgen Jubel“ 30, 6 vgl. Jes. 17, 14. Vgl. Hengstb. zu 22, 1.

Die für solche Stellen gew. angenommene Bedeutung frühe, bald ist in בקר nirgends erweisl. (nur in הַשְׁכֵּם Hos. 6, 4. 13, 3 adv. Spr. 27, 14 u. oft Jerem. = eifrig), u. gäbe überdies einen schiefen Sinn. Das gilt auch von unsrer Stelle, wo die meisten Ausll. das zweite „Morgens“ vom Gebet s. v. a. „schon mit dem frühesten Morgen, mein erstes Tagewerk“, als Bezeichnung des Eifers im Beten, u. das erste als Correlat u. Folge davon von der gehofften baldigen Erhörung, also als Bitte um Beschleunigung der Erhörung nehmen: „wie ich es mein Erstes sein lasse zu dir zu beten, so verschiebe du auch die Erhörung nicht“. So nach Calv., Geier, Ros., de W. bes. Hgstb., der in seiner Weise das Causalverhältniss so ausdrückt: „ich habe mich

[21]) הִשְׁכִּים eigentl. vom frühen Beladen der Lastthiere beim Aufbruch d. Nomaden (also typisch), dah. früh, dah. eifrig betreiben, oft bei Jerem.

geeilt, so eile du dich denn auch", oder mit Hinzunahme des אצפה = erwarten: „nachdem ich das Meinige gethan, so erwarte ich dass du auch das Deinige thust!" Darin ist die Fassung von בקר = *frühe, bald* ebenso unrichtig (wie vorhin nachgewiesen) als die Auffassung des Causalverhältnisses der beiden Sätze ungebürlich. [Nur das ist zuzugeben dass in der poet. Individualisirung grade der Morgen genannt ist mit Rücksicht darauf dass der Psalmist, innerem Gebetsdrange folgend, schon in der Frühe betend an Gott sich wendet; vgl. 57, 9.] Das Verhältniss beider Sätze aber ist zwar an sich das der Wechselbeziehung (Correlate), sofern der erste eine Folge des zweiten enthält, aber nicht ein Causalverhältniss, sondern in freiem poet. Parallelismus (Attraction) zusammen- u. in dieselbe Zeit gestellt; u. zwar unverbunden (asyndeton), u. daher mit wiederholtem בקר, statt durch eine Conjunction in einander gefügt zu werden mit einmaligem בקר (statt „wenn ich Morgens zu dir bete, wirst du meine Stimme hören", oder „Morgens, wenn ich zu dir bete, wirst du meine Stimme hören"). — אֶֽעֱרָךְ־לְךָ *ich will dir's vorlegen, vorstellen, vorbringen.*

ערך (vwdt. ארך) trans. eig. *recken, reihen, richten, zurechtlegen* (s. Ges. lex.) = *disponere, struere,* zunächst von reihenweise geordneten Dingen, wie die Gerichte eines Tisches, die Schaubrote, Schlachtordnung; daher bildl. von geordn. Rede, *darlegen* = *disserere, exponere,* namentlich eine Rechtssache (משפט) in Bez. auf die Anordnung der Rechtsgründe, mit לִפְנֵי u. אֶל Hiob 13, 18. 23, 4. 32, 14 (מִלִּין in dems. Sinn), auch abs. ohne משפט Hiob 33, 5 mit לפני (neben התיצב sich aufstellen zur Vertheidigung, u. in dems. Parall. mit הֵשִׁיב wie 32, 14); u. von jeder Rede u. Darstellung, auch wo es nicht grade auf die Anordnung ankommt, *vorlegen, vorstellen, berichten, vorbringen* = *exponere* s. v. a. סִפֵּר, דִּבֵּר, הִגִּיד u. dgl., wie 50, 21 (Vorhalt neben הוֹכִיחַ) mit לְעֵינֶיךָ, Jes. 44, 7 (Weissagung parall. הגיד) u. absol. Hiob 37, 19. Ps. 40, 7 (s. zu d. St.); intr. (refl.): se applicare, sich richten, wenden zu (vgl. ערג 42, 2 u. zu d. St.).

Entw. ist das Object aus d. Vorherg. zu ergänzen, näml. was im 1. Gl. in seiner „Stimme" die zu Gott schreit enthalten ist: sein Gebet nach V. 3, wie schon die Rabb.; vielleicht auch seine Sache (wie bei Hiob oben), wie S. Schmid bei J. H. Mich.[22]);

[22]) Hgstb. geschmacklos u. unverständlich *„ich ordne dir"*, mit gezwungener Anspielung auf die Schaubrote (Del.: auf die tägl. Morgen-

od. = richte ich mich zu dir, wende ich mich dir zu. — צפה] eig. *ausschauen* = *speculari*, von einem Wächter der auf der Warte ausschaut; daher bildlich nach Gott und seiner Hülfe ausschauen, wie הביט 34, 6 שעה u. dgl., d. i. vertrauen, harren, wie das Lat. *exspectare* (auch eig. ausschauen), vollst. ביהוה Mich. 7, 7, mit אל Klgl. 4, 17 (parall. die Augen verschmachten nach Hülfe d. i. sehen sich matt darnach); mit ausgeführtem Bild von einem Propheten Hab. 2, 1.

V. 5—8. Grund seines Vertrauens auf Erhörung (V. 4a), mit כי Es ist der allg. rel. Grundsatz: dass nur der Gerechte (d. i. Reine) Gott nahen u. auf seinen Schutz rechnen könne, der Ungerechte (Unreine) aber von Gott verworfen u. dem Untergang preisgegeben werde. Ein Grundsatz wovon das ganze Alterthum lebhaft durchdrungen ist u. die stärksten Ausdrücke u. Symbole ausgeprägt hat, hervorgehend aus dem Gefühl der Heiligkeit Gottes, die das Böse hasst und zurückstösst mit der Nothwendigkeit eines Naturgesetzes, nämlich des natürlichen Abscheus des Reinen vor dem Unreinen. — Gewöhnlich werden hier unter den *Ungerechten* u. *Bösen* schon speciell die Feinde des Dichters verstanden, u. Hengstb. hält diese Beziehung für so nothwendig dass er ohne sie u. ihre Hineintragung in die vorherg. Bitte u. Erwartung das „denn" nicht erklären zu können glaubt. Allein eine directe Beziehung auf die Feinde, die erst im 2. Theil V. 9 ff. genannt werden, ist hier weder erweisl. noch nöthig. Der Satz ist zunächst ganz allg. u. objectiv: Voraussetzung, Begründung seiner Bitte u. Erwartung, nach den allg. religiösen Bedingungen des Schutzes und der Gnade Gottes: zu-

---

opfer), v. Gebet als geistl. Oblation (wie schon Geier mit Beziehung auf das gangbare Bild des Opfers für Gebet Ps. 107, 22. 141, 2. Hos. 14, 3 vermuthet hat). — Refl. nehmen es meist die alten Übersss. = *sich vorstellen*, zurechtmachen, *rüsten* vor Gott (d. i. wol in gehörigem Aufzug vor ihn treten); u. so wieder Ewald „sich (fertig) darstellen, erscheinen, wie *apparere* vgl. mit *parere*" (?!) u. Hitz. „sich rüsten, sich zurechtfinden" mit Berufung auf Hiob 33, 5. 37, 19: aber diese von der Grundbedeutung sich entfernende Wendung des intrans. Begriffs ist nicht sicher im Sprachgebrauch nachzuweisen (über die Hiobstll. s. ob.). Ganz unberechtigt ist jedenfalls Ewalds Folgerung hieraus u. aus V. 8 dass der Verf. ein fleissiger Tempelbesucher, u. der Ps. „aus den letzten Jahrzehnten des ersten Tempels" sei!

erst negativ, dann positiv. Eigentl. stützt sich sein Vertrauen auf die subjective Überzeugung (V. 8) dass er als Redlicher bei Gott Zutritt habe u. in Gnaden stehe: diese wird aber hier durch den Gegensatz ins Licht gesetzt u. zu einem objectiven allg. Satz gemacht. Nur eine indirecte Anwendung der negat. Sätze auf die Feinde erscheint durch die Lage des Psalmisten psychologisch nahe gelegt. Ähnliche Gedanken spricht Ps. 101 im Munde eines Königs, als Abbild der göttl. Gerechtigkeit, aus. — *Du bist nicht ein Gott der* u. s. w.] besagt mehr als das einfache „du hast keinen Gefallen" u. s. w. Denn indem der Satz verneint dass Jhvh etwa ein solcher Gott sein könne der an dem Bösen Gefallen habe, ihn also unter einen allg. Begriff v. Gott stellt, deutet er an, dass es dem Wesen Gottes widersprechen würde am Frevel Gefallen zu haben (ratiocinatur ab ipsius Dei natura Calv.); u. damit ist auf seine Heiligkeit gezielt, worin das Wesen Gottes besteht. אֵל, im Sprachgebr. fast stets mit Beiwörtern versehen, ist auch allg. Bez. der göttl. Natur; s. zu 7, 12. — חָפֵץ als Verb. am häufigsten u. mit stärkerm Sinn mit בְּ = delectari aliquo, von Personen wie Sachen; nur von Sachen (Abstracta) mit d. Accus. in schwächerem Sinn, besonders von heiliger u. sittl. Neigung; u. so das Part. oder Adj. verb. חָפֵץ hier wie 34, 13. 35, 27 u. a. stets mit Accus. (ausser im Plur. zuweilen im st. constr. m. Gen.). — יְגָרְךָ] (defect. Orthogr. wegen vorgerückten Accents, aus יָגוּר) mit Accus. statt mit d. gewöhnlichen עִם, wie 120, 5. Jes. 33, 14, u. die Wörter des Wohnens überh.; nicht nur von einem Ort (Wohnung), sondern auch von Personen, bei denen oder unter denen man wohnt, wie hier u. 57, 5 (s. aber z. d. St.). 68, 19. 120, 5. Gen. 30, 20: nicht sofern „die Person als ihr Besitzthum, also hier das Haus Gottes, mit in sich begreifend gedacht wird" (Hengstb.), sondern in Anwendung des Ortsbegriffs auf Personen. Das Imperf. hier potent. wie V. 8: er darf nicht weilen bei dir. גור heisst insbes. sich als *Fremder, Gast* wo aufhalten, bei jemand gastliche Aufnahme finden, *Gastrecht* geniessen, also auch den Schutz der nach den Begriffen des Morgenlands u. des ganzen Alterthums als heiliges Recht damit verbunden war; u. so hier bildl. auf Gott übergetragen: Gottes *Gastfreund* d. i. Freund und Schützling Gottes sein, Zutritt zu ihm haben

(Ar. جاور اللّٰه). Dasselbe Bild vollständig ausgedrückt „Gast sein im Zelte Gottes“ 15, 1. 61, 5; u. häufig wo für das Verb. גור vom Wohnen, Bergen u. s. w. im Zelte oder Haus Gottes die Rede ist, wie 27, 4ff. 84, 5 u. a., s. ausf. Clauss zu 15, 1. Natürlich gehören zu einer solchen Gnade sittliche Bedingungen, die hier negativ, anderwärts (wie 15, 1) positiv angegeben werden. Da aber das „Zelt“ u. „Haus Gottes“ auch die theokratische Wohnung Gottes im Isr. Volk, den Tempel, bezeichnet, u. zuweilen in diesen Begriff übergeht (s. nachher zu V. 8), so versteht man diese Ausdrücke überall vom Tempelbesuch, u. macht so aus einem innern sittlichen u. Herzensverhältniss ein äusseres officielles: dass aber hier ein allgemeines menschliches Bild obwaltet, erhellt schon daraus dass der Wortsinn keine Anwendung auf den Tempel leidet, da man ja nicht im Tempel wohnen konnte u. durfte.

6. Derselbe Gedanke wie im vorigen V., nur in umgekehrter Stellung der Sätze: das erste Glied entsprechend 5 b, das zweite 5 a. Ähnl. 101, 7. — לֹא יִתְיַצְּבוּ] entweder *sie bestehn nicht vor deinen Augen*, näml. dem Richterblick Gottes, physisch = sie können nicht bestehn in seinem Gericht = לֹא יָקוּמוּ בַּמִּשְׁפָּט 1, 5, wie öfters לֹא הִתְיַצֵּב nicht bestehn vor Gottes Macht u. Heiligkeit Deut. 7, 24. 9, 2. 11, 25. Jos. 1, 5. Hiob 41, 2, u. sonst עָמַד, קוּם (s. zu 1, 5); oder hier besser sittl.: *sie dürfen nicht treten vor deine Augen*, oder *stehn, weilen vor d. A.* (vgl. לֹא יָכוֹן לְנֶגֶד עֵינַי 101, 7), wofür gewöhnl. עָמַד לִפְנֵי, ein Magnatenvorrecht bei Königen, u. Symbol der höchsten Würde u. Gnade die sie geniessen (so הִתְיַצֵּב Spr. 22, 29), dah. von d. Engeln vor Gott (wie Hiob 1, 6. 2, 1 u. a.); hier Vorrecht des Frommen als Symbol des Gnadenstandes bei Gott. — הוֹלְלִים] die Neueren gew. *Übermüthige* (eig. *Prahler*, oder nach Anderen Glänzende, oder vielm. die glänzen wollen, v. הָלַל *hell sein, glänzen*, wie Ges. nach J. W. Schröder comm. in Ps. X, 56), weil die Feinde der Frommen oft zugl. als Übermüthige, Mächtige, Triumphirende erscheinen (de Wette), oder weil Hochmuth eine Hauptwurzel aller Sünde (Hengstb.). Allein 1) leidet das keine Anwendung auf diese Stelle, wo Zusammenhang u. Parall. mit פֹּעֲלֵי אָוֶן auf Frevler, Gottlose überh. führt; 2) ebensowenig spricht an den beiden anderen Stellen wo das

Wort vorkommt — 73, 3. 75, 5 — der Parall. mit רשׁעים u. der Zusammenhang für jene bestimmtere Bedeutung; 3) die Etym. ist falsch, bes. die von Gesenius: „glänzen wollen“ bildl. heisst das Wort gar nicht, u. rühmen, prahlen findet sich im Sprachgebr. nur im Pi. u. Hithp. Vielmehr kann das Wort nicht wohl etwas anders bedeuten als *Thoren* d. i. Frevler, nach Hebr. Verwandtschaft der Begriffe, wie in נָבָל, אֱוִיל, שָׁוְא, אָוֶן. So schon ausser den alten Überss. (*παράνομοι*, iniqui) S. Isaki u. Kimchi (bald = סִכְלוּת Thorheit, bald = רשׁע, mit Vergl. des parall. פֹּעֲלֵי אָוֶן, was aber auf eins herauskomme), ebenso Calv., Rudinger, JHMich., JDMich. suppl., Ros.: insani, -entes; vgl. Poh. הוֹלֵל.

Der Zusammenh. der Bedeutungen in הלל ist folgender. Eigentlich von leerem Raum (wie im Deutschen *Halle, Hölle; hallen, hohl* sein): dah. 1) *leer, nichtig* sein, bildlich *eitel, thöricht* = אלל (אליל), אהל, אול (אויל): so part. Kal הוֹלְלִים u. fut. 75, 5 אַל תָּהֹלּוּ; trans. Po. refl. Hithpo. 2) *hallen, rufen, rühmen, prahlen* (*εὐχεσθαι* verwdt *αὐχειν* u. dgl.) = אלל, ילל (auch wehklagen): so in Pi. Hithp. 3) *hell* sein, *leuchten* bes. Hiph. tr.

פֹּעֲלֵי אָוֶן] häufige Bezeichnung der Frevler in d. Pss. u. Hiob wie bei Prophh., wie 6, 9. 14, 4. 28, 3. 36, 13 u. a.; über אָוֶן s. zu 7, 15. — שָׂנֵאתָ] perf. wie odisti mit praes. Bedeutung, wie 11, 5. 26, 5. 31, 7.

7. Im wesentlichen nur Wiederholung der Gedanken des vor. Verses, aber mit Steigerung u. weiterer Entwickelung: das Nichtbestehn der Frevler vor Gott zur Vertilgung, die eine Folge davon, der Hass Gottes zum Abscheu. לְבֹרֵי כָזָב] wie 58, 4 = ד׳ שֶׁקֶר 63, 12.

Das Wort דבר, als verb. fin. nur im Piel gebräuchlich (wie sämmtl. entsprechende Wörter in den Schwestersprachen, wahrsch. weil sie, im Gegensatz zu den Wörtern אמר u. dgl. die das Sprechen bestimmter Worte bezeichnen, den allg. Begriff des Redens als einer fortgesetzten dauernden Thätigkeit enthalten, ist als partic. im Kal ebenso gebräuchl. wie im Pi., u. in der Poesie ausschliesslich, u. der stat. cstr. plur. kommt überh. nur in dieser Form vor.

Das *Lügen* ist aber wol hier (neben אישׁ דמים ומרמה) wie 58, 4 im weitern auch prakt. Sinn zu nehmen: von Hinterlist u. Verrath an Gott u. Menschen überh. s. zu 7, 15. — אישׁ דמים] wie unser „Blutmensch“, d. i. zum Blutvergiessen geneigt, oder auf dem Blutschuld lastet, Mörder. דמים Pl. insb. vergossenes

Blut, u. abstr. Blutvergiessen, Blutthat, auch Blutschuld (in sittlicher Hinsicht). Häufige Formel, wie 26, 9. 55, 24 (auch mit מרמה verbunden wie hier). 59, 3. 139, 19. Spr. 29, 10, auch in Prosa 2. Sam. 16, 7. 8 (ähnl. אִישׁ ד׳, בֵּית ד׳ u. dgl.); hier der sing. collect. st. אַנְשֵׁי ד׳, wie in den übrigen Psalmstellen. — תעב Pi. *verabscheuen*] ist zunächst eine Äusserung des religiösen Gefühls, u. bezeichnet den natürlichen Widerwillen (Abscheu) desselben gegen den höchsten Grad des Unheiligen, genannt תּוֹעֵבָה *Greuel* d. i. was als reiner Gegensatz der sittlichen Reinheit u. Heiligkeit u. offener Angriff auf dieselbe (auch als freche Beleidigung der Ehre Gottes d. i. seiner Rechte u. Ordnungen) das religiöse Gefühl empört, u. von ihm mit derselben Naturnothwendigkeit zurückgestossen wird wie im Naturgebiet das Ekelhafte, = *μιαρον*, *βδελυγμα* (d. Verb. *βδελυσσομαι* bei Alex. für תעב), *piaculum*, wie Götzendienst u. unnatürliche Laster: hier auf Gottes Gefühl übergetragen. Dasselbe gilt von שֶׁקֶץ, abstr. שִׁקּוּץ (verwandt קוץ, קוט), nur mit besondrer Anwendung auf Götzen, als die offenste Beleidigung der Ehre Gottes [23]).

8. Gegensatz des Dichters mit den Bösen im Verhältniss zu Gott: jene sind verworfen von Gott u. dürfen ihm nicht nahen: ich aber als Freund Gottes habe freien Zutritt zu ihm. Damit ist die Begründung der V. 4 ausgesprochenen Zuversicht positiv ergänzt u. geschlossen. ואני] advers. *aber ich*, wie 2, 6. 13, 6. 69, 14 (s. zu 2, 6). — ברב חסדך] *vermöge deiner grossen Huld* (näml. gegen mich), kraft der Gnade in der ich bei dir stehe, wie 69, 14. 17. חֶסֶד act. die *Gnade*, *Huld Gottes*, wie gegen d. Isr. Volk überh., so insb. gegen die Frommen

[23]) Übrigens ist תּעב (bloss im Hebr. u. in keiner der Schwestersprachen vorkommend) schwerl. ein ursprüngl. Wort, sondern erst gebildet aus dem refl. eines andern, wie תּוֹעֵבָה schon durch seine Form verräth: etwa von יעב (worauf תועבה hinweist = עוב, welches Klgl. 2, 1 in einer entsprechenden Bedeutung (verwerfen = זנח Targ. קוץ, oder schänden, mit Schande bedecken, wie Syr. Arab.) vorkommt; od. gradezu denom. v. תועבה. Dergleichen Afterbildungen sind auch sonst nicht selten, sowol mit ת als mit שׁ: wie תאב von אבה = אוה Hithp., תמה von מהה Hithp., תכן (תקן), שׁכן von כון, שׁקץ v. קוץ (קוט), Syr. תגר Pa. Ethpa. v. אגר, תכס v. כסס u. a. Andre Beispp. s. Rödiger thes. zu תאב u. תבן. — Nach Hitz. wäre תעב = عقب.

u. Redlichen, als das ächte Israel, die vermöge der אמת einen dauernden Gnadenstand, ein Freundschaftsverhältniss dieser bei Gott herbeiführt (s. zu 4, 4), der hier soeben in seiner sittlichen Bedingung nachgewiesen ist (welche im 2. Gl. noch ausdrückl. in בְּיִרְאָתֶךָ genannt ist). — אבוא u. s. w.] *ich darf kommen* (imperf. potent., Correlat von לֹא יָגוּר V. 5) *in dein Haus* d. i. ich habe freien Zutritt zu dir. Ebenso im 2. Glied אשתחוה u. s. w. *ich darf anbeten in deinem heil. Tempel. Dein Haus*] ist nicht der Tempel, sondern steht zunächst im allg. Sinn = Wohnung Gottes, von menschlichen Wohnungen u. der gastlichen Aufnahme darin entlehnt: diese Gastfreundschaft die er darin findet, ein Bild des Schutzes u. der Freundschaft oder Gemeinschaft Gottes deren er gewürdigt wird, entsprechend dem גור V. 5. Wol aber leidet dieser allgemeinmenschliche Begriff Anwendung auf den specif. Begriff des „Gotteshauses", den Tempel u. Besuch desselben (worin ja bekanntlich alles von menschl. Verhältnissen entlehnt ist), u. im 2. Glied, wo statt „kommen in dein Haus", *„anbeten vor deinem heil. Tempel"* gesetzt ist, schlägt er entschieden in diesen Begriff um. Dieser Übergang oder Mischung beider Begriffe findet sich häufig, wie namentl. 15, 1. 23, 6. 27, 4 ff., wo die Ausdrücke theils von dem einen theils von dem andern entlehnt sind, weil sie Wechselbegriffe sind; grade wie der himmlische u. irdische Sitz Gottes, von deren freiem Wechsel wir später Beispiele finden werden (s. zu 11, 4). — אֶל הֵיכַל קָ֝ד֗שְׁךָ] d. i. *gegen deinen heil. Tempel* gewendet, od. *vor d. T.*; ebenso 138, 2 u. mit לְ 99, 5. 9. 132, 7 („vor dem Schemel seiner Füsse", „vor s. heil. Berg", parall. s. Wohnungen); u. הִשְׁתַּחֲוֶה eig. *sich niederwerfen* (auf d. Angesicht, wie προςκυνειν u. dgl.), in allen diesen Stellen meton. bildl. für Gott dienen überh. (wie Exod. 20, 5 u. oft) d. i. verehren, loben u. s. w. (parall. lobsingen, erhöhen). — *Deine Furcht*] d. i. die Furcht gegen dich = *Gottesfurcht* d. i. Frömmigkeit, als Gesinnung des Menschen gegen Gott, Correlat zu חסדך der Gesinnung Gottes gegen den Menschen (den Dichter). *In deiner Furcht* zeigt die Gesinnung an in oder mit welcher er in das Gotteshaus geht, u. zugleich durch welche er hineinkommen darf, die der Grund, Rechtstitel der göttlichen Gnade ist, womit der Dienst Gottes geschehen muss 2, 11; ge-

priesen in den Sprüchen als der Anfang u. Grundstein aller Weisheit Spr. 1, 7. 3, 7. 9, 10. Hiob 28, 28. Ps. 111, 10, verbunden mit dem Hass des Bösen, u. Grund oder Mittel es zu meiden Spr. 8, 13. 16, 6. Hiob 28, 28, als Grund aller Zuversicht u. Sicherheit u. Quelle des Lebens Spr. 10, 27. 14, 26 f. 19, 23 (woraus erhellt wie wenig hierbei an jene pathologische äussere Furcht roher Völker vor der höhern Macht, von der sie sich abhängig fühlen, u. die der Grund ihrer Religion und ihres Gottesdienstes sei, von der de Wette hier spricht, zu denken ist).

Dieser im Vorstehenden dargestellte Sinn des V. ist nur von wenigen Ausll. richtig gefast (von Kimchi u. J. H. Mich., wie es scheint, aber nicht ganz deutlich ausgedrückt, neuerdings v. Hitz., während Del. seiner Annahme der Ps. sei ein Morgenlied zu liebe den wahren Sinn verdunkelt), von den meisten, namentl. den neuern, aber ganz verfehlt so gefast: „*wegen deiner Gnade* (nämlich einer einzelnen Gnadenerweisung d. i. Wohlthat, Hülfe, Rettung, als bestimmter Thatsache) *will ich kommen in dein Haus,*“ d. i. will ich im Tempel erscheinen (näml. um Gott seinen Dank für die genossene Wohlthat zu bezeugen): also als ein zum voraus gegebenes Versprechen des Dankes, wie 66, 13 „ich will kommen in dein Haus mit Brandopfern“ (parall. Gelübde bezahlen): hier für die Rettung um die er jetzt fleht, also für den Fall der Erhörung, wie am Schluss ein Jubel von allen Frommen in Aussicht gestellt wird — beides allerdings häufig in den Pss. Allein dadurch verliert sowol der Gegensatz des ganzen V. mit den vorhergg. als חסדך seinen natürlichen u. einfachen Sinn, u. ביראתך alle Bedeutung. De Wette versteht daher neuerdings (3. u. 4. Ausg.) die „*Gnade Gottes*“ von dem göttl. Beistand zur Tugend, dass er ihn in der Frömmigkeit erhalte u. vor Gottlosigkeit bewahre (V. 9), u. dadurch ihm das Recht verschaffe den Tempel besuchen zu dürfen. Aber auch das ist schief: die Gnade Gottes ist eben die Gunst in seinem Hause Zutritt zu haben, ihm nahen zu dürfen. Hengstenb., der jene Auffassung ausführl. gegen de W. vertheidigt, setzt den Gegensatz gegen die Bösen V. 5—7 darein dass Gott diese vertilgt, ihn aber rettet; u. zwar „*durch die Grösse seiner Gnade*“ d. i. durch eine bes. ausgezeichnete Erweisung der göttl. Hülfe, wegen der Grösse der Noth die durch menschl. Mittel nicht abzuwenden war; u. die „*Furcht Gottes*“ sei die Frucht dieser göttl. Liebesoffenbarung in s. Rettung, wie auch anderwärts die Furcht auf göttl. Offenbarungen folge, wie Gen. 28, 17. Hab. 3, 2 (?!). Das gemeinsame *πρωτον ψευδος* der ganzen gewöhnl. Auffassung liegt in den beiden willkürl. Annahmen, dass die Frevler V. 5—7 die Feinde des Dichters seien, und dass d. Kommen des Dichters in das Haus Gottes u. s. w. V. 8 seinen

Dank für d. Rettung von ihnen anzeige; u. das der Hengstenb. Argumentation insbes. darin dass er als die pointe des von den Frevlern Gesagten ihre Vertilgung (die doch nur durch ein noch dazu zweideutiges Wort angezeigt ist, neben fünf Ausdrücken für ihre Verwerfung vor Gott), u. die Begründung der Bitte um Rettung ansieht: da doch die Stelle V. 5—8 (wie oben gezeigt) die Begründung der Hoffnung seiner Erhörung (V. 4) durch die Verwerfung der Bösen u. seinen Gnadenstand bei Gott enthält.

הֵיכָל] bezeichnet jedenf. seiner Etymologie nach (mag man es grammatisch zunächst von einem Thema הכל u. dem quadril. היכל Arab. grosser hoher Natur sein, oder besser unmittelbar von יכל = כול, כלל, כלה, כלא *fassen, fähig sein* d. i. *umfassend, geräumig sein* — vgl. zu 13, 5 — ableiten) ein *grösseres geräumiges Gebäude, Palast;* und so ist es auch im Sprachgeb. gangbar, theils von den Palästen der Könige u. Vornehmen, theils vom Tempel, als dem Palast des unsichtbaren Königs des Landes. Es kann also nicht von dem heil. Zelt vor Salomoh stehn, u. praejudicirt demnach der Abkunft des Ps. von David; wogegen das vereinzelte Vorkommen des Worts vom Heiligth. zu Schiloh 1. Sam. 1, 9. 3, 3 nichts beweisen kann (s. Einl.)[24]).

V. 9—11. Nach dem Eingang u. der Begründung kommt nun die Bitte die der eigentl. Gegenstand des Ps. ist: um göttl. Führung u. Bewahrung V, 9, um Vereitelung der Anschläge der hinterlistigen Feinde u. ihre Bestrafung V. 10. 11.

9. נחה *führen*] häufig u. fast ausschliessl. nur von der göttlichen Führung seines Volks u. der Frommen; wol eig. von einem Hirten, wie נהל Pi., womit es zuweilen verbunden 31, 4. 23, 2. 3. — *Führe mich in deiner Gerechtigkeit*] d. i. dem in *führen* liegenden Bilde gemäss s. v. a. auf dem Wege deiner Gerechtigkeit, wie anderw. öft. vollständig, z. B. Spr. 8, 20. 12, 28: die Gerechtigkeit als ein grader Weg u. der rechte Weg betrachtet. *Gerechtigkeit* aber ist Tugend und Frömmigkeit, nicht bloss als „die Haupttugend, besonders des an das Gesetz gebund. Hebraeers“ (de Wette), sond. weil s. v. a. Recht-

[24]) Die Künste mittelst deren Hengstb. u. Del. dieser Folgerung entgehen wollen richten sich selbst, u. angesichts des Sprachgebrauchs halten sie vollends nicht Stich. Dass auch der Wechsel von „Zelt“ u. „Tempel“ in Ps. 27 kein „unantastbarer Beweis“ dafür ist dass die Stiftshütte auch היכל genannt wurde, s. zu V. 5 u. vorhin zu ביתך.

schaffenheit, richtige Beschaffenheit überh. *Deine Gerechtigk.*, also Gottes Gerechtigk., heisst sie aber nicht bloss sofern sie Gott gefällt, sondern weil sie von Gott kommt, aus Gottes Willen Wort u. Gesetz fliesst, wie alles Gute von Gott ausgeht, u. er die Quelle wie der Massstab aller Tugend ist, u. hier schon weil ja Gott auf ihrem Wege der Führer sein soll. So häufig „zeige mir deinen Weg", wie 25, 4. 12. 86, 11 u. a. Vielleicht ist aber der „Weg der Gerechtigkeit", wie schon Venema wollte, ganz bildlich zu fassen nach der urspr. physischen Bedeutung von צְדָקָה (צדק eig. grade, recht sein = ישר) der grade richtige Weg, wie 23, 3 מַעְגְּלֵי צֶדֶק richtige Geleise; vgl. den Parall. „mache grade (eben) deinen Weg", u. die Parallelstelle 27, 11 „führe mich auf dem graden (ebenen) Wege". — הוֹשֵׁר לְפָנַי דַּרְכֶּךָ] (über die Form הוֹשֵׁר u. das Keri dazu s. die krit. Randnote) *ebene vor mir deinen Weg* d. i. führe mich auf gradem oder ebenem Weg, wie es 27, 11 ausgedrückt ist (vgl. 143, 10 wo unstreitig אֶרֶץ st. אֹרַח zu lesen). „*Grader* oder *rechter Weg*" steht aber (wie Weg überh., u. ohne Bild צדק u. dgl.) in zwiefachem Sinn: zunächst sittlich = Gerechtigkeit, Rechtschaffenh., dann aber physisch u. sittl. zugleich: der nach der göttl. Weltordnung mit der Gerechtigkeit verbundene Wohlstand, Glück, Sicherheit (eig. richtige Beschaffenheit, wenn alles in gehöriger Ordnung ist u. gut von statten geht, vgl. אשר, כשר). Die meisten Ausll. nehmen hier die erstere Beziehung an: doch dürfte mit Rudinger u. Hengstb. eher der letztere Sinn anzunehmen oder mit einzuschliessen sein, wenigstens gewiss im zweiten Glied, wo der Begriff des *ebenen* Wegs vorzuwalten scheint, der ein Bild der göttl. Bewahrung vor Hindernissen, Leiden u. Gefahren ist. Darauf führt sowol der Beisatz

---

V. 9. הוֹשֵׁר Kethibh zu lesen הוֹשַׁר (schon Hieron.: *oser* laphanai), Keri הַיְשָׁר, letzteres wie Spr. 4, 25, vgl. Gen. 8, 17 הוֹצֵא Keri הַיְצֵא, ohne ersichtliche Berechtigung, doch vielleicht richtige Überlieferung u. metaplasmus. Auch Jes. 45, 2 אוֹשֵׁר corrigirt Keri, aber in Pi. אַיְשֵׁר (was öft. in Spr. u. a.); demnach Hiph. הוֹשִׁיר von der Jüd. Kritik nicht anerkannt. — Al. Vulg. Ar. übersetzen: *ebene meinen Pfad vor dir*, u. Grotius billigt diese angebl. Lesart. Allein Hieronymus fand sie weder in d. Alex. noch bei den spätern Griech. Übersss. Aq. Symm. Theod., sondern nur in der κοινη, u. befolgte unsre Lesart, die auch Syr. Chald. u. die Analogie von 27, 11 u. a. unterstützen (s. Rosenm.).

„um meiner Widersacher willen", als die Begründung im folg. V. mit כִּי durch Darstellung der Hinterlist der Feinde [vgl. Spr. 11, 5: die Gerechtigkeit des Redlichen ebnet seinen Weg; aber der Ungerechte wird fallen durch seine Ungerechtigkeit]. — *Um meiner Widersacher willen*] geht an sich am natürlichsten auf den Schutz gegen die Feinde, s. v. a. damit sie mir nichts anhaben können, wie 27, 11 vgl. V. 12. Aber in den Pss. geht die Rücksicht auf die Feinde als Motiv der Bitte sehr häufig ja meistens mehr auf ihre Schadenfreude, ihren Hohn, den der Dichter fürchtet, als auf wirkl. Gefahr; dann heisst die Formel s. v. a. damit sie mich nicht verhöhnen, über mich triumphiren, zu ihrer Beschämung u. dgl. (alles geht auf den Begriff בּוֹשׁ zu Schanden werden zurück): also damit nicht ich vor ihnen, sondern sie zu Schanden werden, vgl. 8, 3. 13, 5. 22, 8f. 23, 5. 25, 2f. 20. 30, 2. 31, 2. 18. 35, 4. 19ff. 40, 15ff. 42, 4. 11 u. v. a. Diese in den Pss. so stark hervortretende Rücksicht auf Gegner, die stete Besorgniss vor dem Hohn dieser, namentlich Verhöhnung des Gottvertrauens, ist bezeichnend für die Stellung der Dichter u. die Lage der Dinge (wo sie sich nicht etwa auf das gedrückte Verhältniss der ganzen Nation zu ihren auswärt. Unterdrückern bezieht, wie Ps. 44. 79): sie zeigt an dass die Frommen einer starken Partei von Weltlichgesinnten oder Ruchlosen gegenüber stunden, u. dieser Gegensatz schon sehr ausgebildet u. entschieden war; dass die Frömmigkeit, das Bekenntniss zu Gott, schon eine Schmach, also gewissermassen ein Kampf u. Leiden für Gottes Ehre, u. somit eine Parteisache, ein Panier um das sich ein Häuflein von entschiedenen Bekennern u. Getreuen sammelte geworden war, mit all dem wahren u. falschen Eifer der dadurch erregt wird (wie wir's denn auch bei den Propheten finden, u. zu allen Zeiten als Folge der Entschiedenheit womit ein Princip auftritt). — שׁוֹרְרָי] steht hier wie noch in einigen andern Psalmstellen (27, 11. 54, 7. 56, 3. 59, 11 u. viell. 92, 12 wo statt des vereinzelten שׁוּרָי wol שׁוֹרְרַי zu lesen ist) ganz wie sonst צוֹרְרִים, צָרִים u. dgl.[25]).

[25]) Es wird nach dem Vorgang von Aq. ἐφοδευοντας μου u. Hieron. *insidiatores meos* schon von d. Rabbinen u. den meisten ältern Ausll. von שׁוּר *observare*, *auflauern*, wie Jer. 5, 26. Hos. 13, 7, abgeleitet (so auch Del.): aber da sich von diesem (hauptsächl. im B. Hiob gangbaren)

10. Grund der Bitte wegen der Widersacher V. 9 mit כִּי: ihre Hinterlist, die hier beschrieben wird, u. Begründung der V. 11 folgenden Bitte um ihre Vereitelung u. Bestrafung. — *Mund, Herz, Kehle, Zunge*] lauter Werkzeuge der Bosheit, alles eine grosse Werkstätte von Unheil: das Herz die verborgene Triebfeder die sie in Bewegung stetzt, die übrigen die äusseren Werkzeuge, u. zwar der Rede: also Unheil durch Sünden der bösen falschen Zunge: Lüge, Verläumdung, Schmeichelei, Doppelzüngigk., Zwischenträgerei u. dgl., worüber oft geklagt wird in d. Pss., u. wegen welcher die Zunge (Zähne, Mund) mit einem scharfen Schwert, Pfeil u. dgl. verglichen wird (52, 4. 55, 22. 57, 5. 59, 8. 64, 4 u. a. vgl. Jak. 3, 2 ff.), wodurch ihre Gefährlichk. u. tödtl. Wirkungen bezeichnet werden, wie hier durch Vergleichung mit einem offenen Grab. — בְּפִיהוּ] mit suffix. sing. st. plur., was um so härter da es sich auf einen Plur. bezieht u. lauter Plurale folgen (dah. nicht zu verwundern dass man ־הֶם emendiren wollte): aber eine häufige sogen. enallage numeri d. i. schneller Wechsel des Sing. mit dem Plur., besonders im Suffixum der 3. Pers. im poet. u. proph. (aber auch zuweilen im pros.) Sprachgebrauch, wo der Singular mit dem Plur. nicht nur in verschiedenen Sätzen wechselt, wie 17, 12. 55, 21. Spr. 21, 27. Hiob 24, 5. 16—18. 22—24. Jes. 5, 26. Am. 6, 10 u. a., sondern auch in demselben Satz, wie 62, 5 (בְּפִיו יְבָרֵכוּ). Jes. 2, 20 (עָשׂוּ לוֹ). 5, 23. Jer. 31, 15 (אֵינֶנּוּ bezogen auf רָמָּה). Jos. 2, 4. Deut. 28, 48; was daraus zu erklären dass derselbe Begriff als Mehrheit u. zugleich, wiefern eine Gattung oder in einem einzelnen als Beispiel der Gattung angeschaut, als Einheit betrachtet wird. — נְכוֹנָה] fem. von נָכוֹן part. Niph. von כון *beständig*, fest, sicher, gewiss = נאמן (wie 51, 12 vom Geist, 57, 8 vom Herzen), hier als neutr. *festes, standhaltendes*, zuverlässiges d. i. Wahrheit, Treue = אֱמֶת — אֵין [אֵין בְּפִי כ׳ durch ein eingeschobenes Wort von

---

Wort kein Palel findet (denn das vorkommende gehört zu שִׁיר singen), u. als part. Pal. מְשׁוֹרֵר heissen müste, u. auf der andern Seite שׁרר keinen hiehergehörigen Begriff liefert, so ist es wol am sichersten es als eine Nebenform oder Spielart von צוררים, womit es ganz gleichbedeutend gebraucht wird, zu betrachten. Vgl. שְׁוָה neben צְוָה, שִׁוַּע = צוח u. a. Hitz. vergleicht שׁשׁ = böse handeln, Feindseligkeiten gegen jemand üben.

seinem Genitiv getrennt, wie 6, 6. 32, 2; besonders häufig durch Wörtchen wie בּוֹ, לוֹ Jes. 1, 6. Gen. 11, 30. Lev. 11, 10 f. u. a. Vgl. eine ähnl. Constr. des inf. constr. Ges. §. 133. A. — הַוּוֹת] poet. Wort (nur in Pss. Spr. u. Hiob), meist im Plur. = עָמָל Unheil, Verderben das durch menschl. Bosheit angerichtet wird.

Von הוה (vwdt. אוה, אבה, אהב, הבל, חבב u. dgl., Wurzel או־הו, אב־הב) eig. *hauchen*, u. zwar aus *geöffnetem Munde* = נפשׁ, נפח u. a., worin eine zwiefache Anschauung enthalten: einestheils eines offenen Mundes oder gähnenden Schlundes (*hiatus, rictus* oris, *χαω, gap*), andernth. einer darin sich erweisenden Lebens- u. Seelenthätigkeit. Aus der erstern fliesst der Begriff *Kluft* = *χασμα*, hiatus, Arab. هَوَاءٌ leerer Raum, bes. v. d. leeren Luftraum zwischen Himmel u. Erde; daher *Abgrund*, *χασμα*, *χαος* Syr. ܗܘܬܐ (st. def. von ܗܘܐ = הַוָּה pl. ܗܘܐ) für מְצוּלָה Ps. 69, 3. 16 *χασμα* Luk. 16, 26, Arab. هُوَّةٌ, هَوْىٌ, هَوِيَّةٌ Tiefe, Abgrund (von tiefem Brunnen, Thal, Hölle), von هَوَى *praeceps ruere*, in die Tiefe stürzen. Im Hebr. nur trop. *Verderben* (vgl. בֶּלַע verschlingender Abgrund, von בלע verschlingen = zu Grunde richten, verderben): im Sing. u. phys. nur Hiob 6, 2. 30, 13 (beide mit Kri הַיָּה), sonst nur Plur. u. meist sittlicher Natur = עָמָל *Unheil*, das durch Menschen angerichtet wird: aber darum nicht grade *Bosheit*, *Verbrechen* an sich, wie gewöhnl. angenommen wird, sondern stets zunächst das bereitete oder beabsichtigte Unheil, Verderben; so hier, wo sogar das Bild des Abgrunds festgehalten werden kann (parall. *nichts festes*, vgl. אין מָעֳמָד 69, 3, u. offenes Grab); 38, 13 דברו הוות, ebenso חשב ה׳ 52, 4 u. לשון ה׳ Spr. 17, 4 (vgl. דִּבְרֵי בֶלַע 52, 6 u. ד׳ לא שלום 35, 20); 55, 12 ה׳ בְּקִרְבָּהּ = parall. V. 11 אָוֶן וְעָמָל ב׳; u. Hiob 6, 30 ist הוות wol = הַוָּה V. 2, vgl. V. 3—6. Aus jener zweiten Seite der Anschauung des Hauchens als Lebensthätigkeit fliesst die Bedeutung *Begierde* im Sing. (wie im Arab. هَوِىَ, هَوًى u. in d. verwandten אוה, אבה, אהב) = נֶפֶשׁ, sofern näml. die Begierde sinnlich u. bildlich sich mit offenem Munde u. gähnendem Rachen als lechzend, schnappend nach etwas (dah. als Esslust) darstellt = *inhiare* alicui. Doch ist vielleicht auch diese Bedeutung aus dem Begriff des in der ersten Bedeutung Kluft enthaltenen *Leerseins* = *χατεω*, dah. des *Bedürfens* abzuleiten, wie sonst die Wörter des Begehrens (*χατεω*, cupio, שׁאל, ארשׁ u. a.). Es ist stets Begierde in schlimmem Sinn, böse Lust. So, wie bereits anerkannt ist, Spr. 10, 3. 11, 6. Mich. 7, 3 u. wahrsch. Ps. 52, 9.

*Ihr Inneres ist Unheil*, d. i. ihr Herz ist voll davon, sinnt darauf; oder: ist Abgrund. — *Ein offnes Grab ist ihre Kehle*]: nicht etwa als offene Grube betrachtet in welche man hineinfällt, sondern als Todtenbehälter, der Todte aufnimmt u. gleichs. an sich reisst, ein Abgrund der alles Lebendige verschlingt; *offen*, sofern jeden Augenblick neue Todte aufnehmend, gleichs. den Rachen mit unersättl. Begierde stets aufgesperrt nach Opfern: also Bild der drohenden Gefahr des Todes oder Verderbens (die Gefahr leicht hineinzufallen, wie in jede offene Grube, ist ein fremdes u. schwächeres Bild). Dasselbe Bild braucht Jer. 5, 16 vom Köcher des Feindes. *Kehle* steht zwar hier (wie 69, 4. 115, 7. 149, 6 u. a.) als Werkzeug der Rede, nicht des Verschlingens, wie Hengstenb. richtig bemerkt: aber der Vergleichung mit dem Grabe liegt doch wol zugleich ihre Gestalt, die Anschauung eines Schlundes, zu Grunde. — לשונם יחליקו] wörtl. *ihre Zunge machen sie glatt* (wie schon richtig JHMich.: linguam suam blandam faciunt) = sie haben eine glatte Zunge d. i. sie schmeicheln u. heucheln, nach allg. gangbarem Bilde, wozu vgl. 55, 22 „glätter als Öl sind die Worte seines Mundes". Dieselbe Phrase Spr. 28, 23, u. ähnl. „Worte glätten" Spr. 2, 16. 7, 5; vgl. „die Zunge schärfen" (von der Vergleichung mit einem Schwert, Spiess oder Pfeil) 64, 4. 140, 4. Daher החליק auch ohne Accus. schlechtweg = schmeicheln, heucheln, wie 36, 3. Spr. 29, 5. Diese Bedeutung wandte man sonst gewöhnl. an: „mit ihrer Zunge schmeicheln sie", suppl. ב: aber wenn sie stattfände, so könnte es nur die Constr. eines dopp. Subjects sein (s. zu 3, 5). Man kann auch einen Umstandssatz annehmen: während sie ihre Zunge u. s. w. (Del.) —

11. Nun die Bitte um Bestrafung der Feinde u. Vereitelung ihrer Anschläge, die V. 10 durch Schilderung ihrer Gefährlichkeit begründet ist. — האשימם] wollte Kimchi, um den durch den Zusammenhang u. Parall. gegebenen Begriff der Strafe herauszubringen, in einer andern als gewöhnl. Bedeut. nehmen: entw. (wie schon A. Ezra alternativ vorschlug) = ישם oder שמם *zerstören*, oder — was er vorzieht — in ders. Grundbedeutung wie חטא *irren* (so auch Calv.: in errorem impellere mente privatas, als Ursache der folg. Vereitelung ihrer

Anschläge), die aber im Hebr. Sprachgebr. nicht nachzuweisen ist (Ros.). Vielmehr liegt der gesuchte Begriff in der eigentl. Bedeutung des Worts Schuld, wie bei anderen gleichbedeutenden, als Folge u. Correlat (Vollziehung, Verwirklichung, gleichs. Bezahlung der Schuld), daher Wechselbegriff mit fliessender Grenze; vgl. zu 31, 11. So im Kal *sich verschulden* u. *büssen* (34, 22 f. Hos. 5, 15. 10, 2. 14, 1; doppelsinnig Jer. 2, 3. 50, 7 u. a.) u. אָשָׁם *Schuld* u. *Busse* oder Genugthuung dafür = Schuldopfer, wie חטאת; also Hiph. (nur hier) = הרשיע (opp. הצדיק) *schuldig sprechen, verurtheilen* näml. zur Strafe, also = büssen lassen. So schon Al. κρινον αὐτους Hier. *condemna*. Dieselbe Gleichgeltung beider Begriffe — die aus der Lebendigkeit u. Geläufigkeit des Begriffs der göttlichen Gerechtigkeit u. Weltordnung in der bibl. Weltanschauung fliesst — zeigt sich auch in andern Wörtern einerseits Gerechtigkeit, Unschuld (s. zu 4, 2), andrerseits der Ungerechtigkeit, Schuld, wie in צדק u. רשע, Aram. זכה u. חוב, die auch von dem Lohn u. der Strafe derselben (Sieg u. Niederlage) gebraucht werden (s. Ges. thes. רשע); u. ein ähnl. Doppelbegriff zusammengedrängt in גמל (גְּמוּל): That u. Verdienst oder Schuld derselben[26]). — יפלו מזמועצותיהם] nehmen manche: *mögen sie aus ihren Anschlägen fallen* d. i. sie vereitelt sehen = *excidant consiliis*, wie das Lat. *excidere spe* u. das Ovidische *excidere ausis* u. πιπτειν ἀπο της ἐλπιδος Sir. 14, 2 = frustrari (so noch Ges. de W. Ew.); Hitzig sogar: *wirf sie herunter v. ihren R.*, wie von einem Pferde (nach Arab. Tropus u. unter Berufung auf Hiob 18, 7. Judith 11, 6 u. Sir. 14, 2). Aber in Hiob 18, 7 liegt letzteres Bild gewiss nicht zu Grunde; überhaupt ist es im Hebr. ebensowenig erweislich, als die erstere Phrase; נפל u. vollst. כ׳ ארצה kommt zwar in d. Bedeut. irritum cadere von unerfüllten vereitelten Dingen (Verheissungen u. s. w.), u. von Personen = unterliegen, nachstehn, vor (s. Lexicon), aber nicht in solcher Verbindung mit מִ. Auch spricht der Parall. mit נדח für die eigentliche Bedeutung

---

[26]) Das hat Hgstb. nicht bedacht wenn er die Bedeutung *strafen* für falsch erklärt, u. dafür die gezwungene Bedeutung „*als schuldig darstellen*“ d. i. die innere Schuld auch äusserl. zur Erscheinung u. vor die Augen der Menschen bringen, offenbaren — was eine unerweisl. u. fremde Beziehung in den Causativbegriff legt — geltend macht.

*fallen* = untergehn, wie 36, 13 in demselben Parall. „dort fallen die Übelthäter, werden umgestossen u. können nicht wieder aufstehn", u. in ähnl. Phrase 141, 10 „es mögen fallen in ihre Netze die Ungerechten", vgl. 7, 16. Also vielmehr *sie mögen fallen durch ihre Anschläge;* מִן von der Ursache von welcher der Fall ausgeht, wie Hos. 11, 6 mit demselben Wort (wie auch Spr. 1, 31. 12, 14, zwar reg. von שׂבע vom Geniessen der Früchte eines Thuns, aber in demselben Sinn des מִן u. des ganzen Satzes) Ps. 22, 26. 37, 23. Jes. 53, 5 u. a. (s. Lex.); auch im Deutschen wird „von" öfter ursächlich gebraucht (das kommt von u. dgl.). — בְּרֹב פ׳] ist eigentl. der Grund der gewünschten Strafe: aber mit בְּ *durch* als Mittel ausgedrückt wodurch sie ihren Untergang finden, was auch statthaft. — נ ד ח] (verwdt. דחה, דוח, דחח) Kal u. Hiph. eig. *stossen:* gew. erklärt *verstossen, vertreiben,* zerstreuen (pass. im Niph. Pu. Hoph.), bes. häufig vom Verstossen des Isr. Volks unter fremde Völker, zerstreuten Heerden u. dgl., u. so hier Al. Vulg. Mich. Ros.: aber nach dem Parall. u. der Anal. vielmehr einen *Stoss geben* zum Falle, *umstossen* = stürzen, wie in ders. Form 62, 5, u. in den verwandten Formen דוח 36, 13 (דחה in dems. Parall. wie hier mit נפל) u. am häufigsten דחה 35, 5. 118, 13. 140, 5; vgl. דְּחִי Umstossen, Umsturz, Fall 56, 14. 116, 8 „du rettest meine Füsse vom Umsturz oder Fall"; vgl. auch נתן דְּפִי einen Stoss geben (dem Nächsten) 50, 20 wo viell. auch דחי zu lesen. — *Weil sie sich empört haben gegen dich*] wird gew., wegen der Deutung auf David, politisch genommen in Bezug auf d. theokr. Königthum, sofern Empörung gegen dieses auch Emp. gegen Gott ist: aber es steht im allgemeinen religiösen u. sittl. Sinn: die Feinde des Dichters, wie er sie V. 10 vgl. V. 5—7 geschildert, sind auch Feinde Gottes, sofern sie die Ordnung Gottes freventl. verletzen u. seine Gemeinde verstören. מרה mit בְּ, u. gewöhnl. mit Acc., bezeichnet Ungehorsam, Widerstreben gegen Gott u. seine Gebote (פִּי י״י) überh.

V. 12. 13. Schluss: Freude aller Frommen über diese Erweisung der göttl. Gerechtigk. (Strafexempel) u. Stärkung ihres Vertrauens auf s. Schutz. Eine häufige Wendung, besonders am Schluss der Klag- u. Bittpsalmen; auch in der Form der Aufforderung der Frommen oder der ganzen Gemeinde zum Jubel

u. Dank, neben dem Versprechen des eignen, z. B. 9, 11 f. 22, 24 ff. 31, 24 f. 32, 11. 35, 27 f. 40, 4. 17. 52, 8. 58, 11 f. 64, 10 f. 69, 33 ff. 107, 42. 119, 74. Vgl. auch über die Übergänge vom Persönlichen zum Allgemeinen zu 3, 9. HENGSTB. findet hier die an die directe Weissagung vom Untergang der Gottlosen angeknüpfte allgem. Hoffnung ausgesprochen dass die Frommen des Heiles sich freuen werden, läugnet dagegen (bes. wegen des לְעוֹלָם) die Beziehung ihrer Freude auf die Errettung des Psalmisten. Allein diese geht ja alle Frommen an: aus dem einfachen Grunde (den schon de Wette angeführt hat), weil sie eine gemeine Sache haben, weil es eine Angelegenheit aller Frommen ist dass Gerechtigkeit gehandhabt wird in dem Reiche Gottes, weil was darin einem Gliede v. Gott gutes zu Theil wird, alle übrigen erfreuen u. ihr Vertrauen stärken soll (Calv.); [indem sich dem Psalmisten der Gegensatz zwischen ihm u. seinen Feinden als Gegensatz der Frommen u. der Gottlosen darstellt, wird die Bestrafung seiner Feinde ein Exempel des göttl. Gerichts über die Frevler überhaupt]. Die Bestrafung dieser ist aber für die Frommen ein Gegenstand der Freude nicht weil sie nach Rache dürsten, auch nicht bloss weil ihnen selbst dadurch Hülfe u. Errettung zu Theil wird, sondern auch im Interesse der Ehre Gottes u. der Wohlordnung in seinem Reiche.

12. וְ] = אָז *dann*, Folge des Vorherg. Denn die Futura יִשְׂמְחוּ u. s. w. sind nicht etwa Optative, Fortsetzung des Wunsches oder der Bitte in V. 11, sondern eigentl. Futura, voraussagend was nach ihrer Erfüllung eintreten werde (oder, wenn hypothetisch, eintreten würde). — בָּךְ Pausalform[27]), hier auch bei einem geringern Einschnitt (Pazer), wie in Prosa öfter Pausalformen bei Zakeph u. selbst bei Tiphcha vorkommen, wie

[27]) Nicht durch „Zurückwerfung des tonlos gewordenen Endvocals *ā* in בָּךְ“ wie es bei EWALD Lehrb. §. 92c widersinnig genug erklärt wird: denn wie kann der Endvocal oder vielmehr die Endsilbe „tonlos“ werden als durch Zurückziehung des Tons auf die vorletzte? u. woher denn diese als durch Schaffung eines neuen Vocals? Dass dieser aber nicht der frühere Endvocal ist, lehrt schon das fem. בָּךְ, welches doch keinen solchen hat, u. אֹתָכָה Ex. 29, 35. Vielmehr durch Erhöhung des Halbvocals ֲ in pausa, statt zu einer halben Länge ֲ wie gewöhnl., hier zu einer vollen ָ, also בָּךְ (wie in jenem אֹתָכָה), u. dieses dann durch Apokope euphonisch in בָּךְ, grade wie בָּהּ in בָּהָ (während בָּהָ, בָּךְ u. dgl. bleiben).

das folgende וְרַנְּנָה st. וְרַנְּנוּ, u. לָךְ Dan. 10, 19; auch scheint hier hinter חוֹסֶי u. am Schluss des Satzes eine starke einsilbige Form statt des hinkenden (jambischen) בְּךָ schon durch den Wohlklang gefordert (wie auch de Wette gefühlt hat). — לְעוֹלָם] darf man hier, wie bekanntlich im A. T. überh., nicht so streng nehmen u. logisch pressen (wie Hgstb. im Interesse seiner Beweisführung thut): es ist ganz gangbar in den Pss. in solchen Formeln, z. B. 30, 13. 37, 27. 73, 26. 75, 10. 86, 12 vgl. כל היום 71, 24. — וְתָסֵךְ עָ֝לֵימוֹ יְרַנְּנוּ] wörtl. *sie jubeln und du schirmest sie*, st. dass oder weil du sie schirmest: beide Sätze roh nebeneinander gestellt, statt den letztern als Grund oder Gegenstand ihres Jubels mit בִּי (Parataxis st. Syntaxis), wie z. B. 60, 12. Gen. 9, 11 (Ges. Lex. u. Gr. §. 155, 1c); oder st. eines Relativsatzes *die du schirmest* = deine Schützlinge, das Subject des Jubelns, entsprechend den beiden andern: so dass in den drei offenbar parallelen Sätzen zu den parallelen Praedicaten *es werden sich freuen — jubeln — frohlocken*, auch drei gleichartige Subjecte hinzukommen: *alle die Zuflucht suchen bei dir — die du schirmest — die deinen Namen lieben*. So auch Hitz., der aber ohne Grund die Streichung des וְ für nöthig hält, wiewol allerdings die Construction dadurch einfacher würde. Jede andre Deutung mit eigentlicher Auffassung des וְ (wie die von Ewald „u. [damit] du sie schirmest", oder Del. „u. freuen mögen sich alle dir Ergebene, auf ewig jubeln; du mögest sie schirmen, u. frohlocken in dir, die Minner deines Namens") zerstört den Parallelismus u. Rhythmus des Verses. — סכך] Kal u. Hiph. eig. *flechten, weben* dah. eine *geflochtene Decke, Dach, Schirm machen* über etwas, dah. gew. mit עַל, auch לְ (wie andre Wörter des Bedeckens u. Beschirmens, namentl. גנן). In eigentl. Bedeutung häufig von den Keruben die die Bundeslade mit ihren Flügeln bedecken; daher 91, 4 bildlich von Gott: „er deckt dich mit seiner Schwinge (אֶבְרָה)", parall. „unter seinen Flügeln suchst du Schutz" = *beschirmen, beschützen* (entlehnt von einer Henne oder Vogelmutter die ihre Küchlein unter ihre Flügel birgt), eine häufige Phrase von Gott in d. Pss.: 17, 8. 36, 8. 57, 2. 61, 5. 63, 8. vgl. Richt. 9, 15. Jes. 30, 2. Dies Bild ist vielleicht auch hier anzuwenden; doch könnte man es auch mit Kimchi auf ein andres schützendes Geflecht beziehen, näml. סֻכָּה *Laube*,

*Hütte*, die öfters bildl. von Gottes gastl. Zelt oder Haus (s. zu V. 5) steht, als Bild des Schutzes u. Schirms wohin man sich vor den Unbilden der Welt birgt (סָתַר), wie 27, 5. 31, 21. 61, 5 (parall. mit jener Formel v. d. Flügeln), vgl. das ausgeführte Bild Jes. 4, 5. 6. Ein andres Bild des Schutzes ist der *Schild* V. 12. — *Die deinen Namen lieben*] wie 69, 37. 119, 132, wie *die deinen Namen kennen* 9, 11, ist nichts anders als die Jhvh lieben, kennen, suchen u. s. w. d. i. seine Diener (wie 69, 37 im Parall. damit steht), oder s. Frommen: denn der *Name Gottes*, als Ausdruck u. Spiegel seines Wesens — was jeder ächte Name ist (dah. קרא öfter = sein) — ist eben die den Menschen zugekehrte offenbarte, in seinem Wort u. Walten in Wort u. That sich erweisende Seite Gottes. Vgl. zu 8, 2.

13. Das כִּי bedeutet nicht „dass", sondern „denn", u. führt die Begründung der Erwartung V. 12 ein, bestehend in der Schilderung des Verhältnisses Gottes zu dem Gerechten überh., des Segens u. Schutzes der dem Gerechten von Jhvh zu Theil wird; ersterer die posit. Seite der göttl. Gnade, s. Gedeihen u. Glück, letzterer die negative, Bewahrung vor Schaden u. Unbill der Feinde. Nur indirect wird damit auch auf den posit. Gegenstand der Freude der Frommen neben jenem negativen, der Bestrafung der Feinde (woraus A. Ezra das כי erklärt) hingedeutet. Die Imperfecta stehn nicht weil ein Pflegen ausgesagt wird, wie de W. u. Hgstb. annehmen (warum grade hier u. nicht schon V. 7. 10, ist nicht zu ersehen): sondern als die regelmässige Form der unbestimmten Zeit oder der unvollendeten Gegenwart (Praesens), s. zu 1, 2. 2, 1. — *Schild*] häufiges Bild des göttlichen Schutzes: gew. מָגֵן (s. zu 3, 4), hier צִנָּה, wie 35, 2 (neben מגן wie öft.). 91, 4 (neben סֹחֵרָה)[28]. — תַּעְטְרֶנּוּ] unstreitig Kal (wie Sal. Isaki u. Kimchi), welches allein in der hier anwendbaren Bedeutung *umgeben*, *einschliessen* vorkommt (hier u. 1. Sam. 23, 26), nicht etwa Hiph. (incorr. st. תַּעֲטִירֶנּוּ, wie תַּעֲטָרֶנָּה 65, 10 u. יַעֲטְרֶנּוּ 1. Sam. 17, 25 st. יעטיר nach A. Ezra), welches, wie Piel, nur krönen heisst (denom. v. עֲטָרָה).

[28]) Beide Wörter gehören derselben Grundbedeutung (צנן = גנן s. Ges.); doch ist צנה nach 1. Kön. 10, 16f. ein grösseres Schild als מגן, das d. Leib des Kriegers rings umgab, wie auch hier der Ausdruck *„du umgibst ihn wie mit einem Schilde"* voraussetzt.

Die Construction hat schon Aben Ezra richtig angegeben: es ist die des verb. act. mit doppeltem Accus. des Objects (nach Anal. der Verba des Bedeckens u. dgl. überh., Ges. §. 139, 2), u. zwar — wie er gut hinzufügt — mit Voranstellung des zweiten Acc. רצון. Dazu kommt aber noch eine auffallendere Besonderheit: dass diesem zweiten Acc. sogar seine Apposition כִּצִנָּה vorangestellt ist, so dass eine reine Umkehrung der normalen Stellung in den drei Wörtern erscheint, die vielmehr so folgen sollten: תעטרנו רצון כצנה; vgl. 104, 6. Dass כצנה als Apposition z. zweiten Acc. רצון auch Accus. sein muss, ist so klar dass kaum begreiflich ist wie Hengstb. Widerspruch dagegen einlegen konnte. Er selbst erklärt: „wie der Schild“ näml. bedeckt.

יהוה] gegen die Accente zum ersten Glied zu ziehen (wie de W.) ist kein hinlängl. Grund vorhanden. Vielmehr ist die Abtheilung mit richtigem poet. Gefühl gemacht, u. gibt diesem Vocativ durch seine Stellung im zweiten Satz, u. durch den Einschnitt Athnach zu einem besondern Glied gemacht u. hervorgehoben (vgl. 4, 9), einen merklich grössern Nachdruck, indem damit die Anrede einen neuen Ansatz macht, u. einen Parallelismus mit אַתָּה zu bilden scheint, wie 18, 29. 16, 5 in umgekehrter Stellung. Gewöhnl. steht יהוה allerdings als Subj. oder Vocativ im ersten Glied, für beide gemeinsam: aber dann zugleich vorn bei dem betreffenden Verbum oder hinter אַתָּה, wie 4, 9. 12, 8; sonst im 2. Glied, was bes. dem lyrischen Stil angemessen.

---

## Psalm VI.

Gebet eines Leidenden um Hülfe.

1. [Dem Meister auf Saitenspielen, nach der Octave; ein Gesang von David.]
2. Jhvh nicht in deinem Zorn rüge mich,
   und nicht in deinem Grimm züchtige mich!
3. Sei mir gnädig, Jhvh, denn ich bin verschmachtet
   heile mich, Jhvh, denn erschrocken sind meine Gebeine;
4. Und meine Seele ist sehr erschrocken:
   und du Jhvh, bis wann? — —
5. Kehre zurück Jhvh, rette meine Seele,
   hilf mir um deiner Gnade willen!

6. Denn nicht im Tode gedenkt man deiner,
in der Hölle, wer lobsingt dir?
7. Ich bin ermattet durch mein Seufzen,
ich schwemme in jeder Nacht mein Bette,
mit meinen Thränen benetze ich mein Lager.
8. Abgezehrt (vertrocknet) ist vor Gram mein Auge,
gealtert durch all meine Dränger.

9. Weichet von mir, alle Missethäter,
denn gehört hat Jhvh die Stimme meines Weinens.
10. Gehört hat Jhvh mein Flehen,
Jhvh wird mein Gebet annehmen.
11. Beschämt und erschrecket gar sehr müssen werden alle meine Feinde,
zurückweichen, beschämt werden im Nu.

---

Klage eines Geängsteten, u. Gebet um baldige Hülfe u. Rettung, mit der Gewissheit der Erhörung u. der Beschämung der Feinde.

Drei Strophen oder Absätze, die durch die Wechsel des Tons oder der Anrede gegeben sind (סלה, שגיונות): Vers 2—4, V. 5—8 in 2 Versparen, V. 9—11. Die beiden ersten enthalten die Bitte um Erbarmen u. Hülfe, nebst Schilderung seiner Leiden, die in der zweiten als Motiv der Bitte dient; die dritte wendet sich in der Zuversicht der Erhörung an die Feinde mit der Ermahnung abzulassen von ihm u. Verkündigung ihrer Niederlage. Sonach eigentl. zwei Haupttheile: Gebet u. Triumph, wie S. Schmid, der den Inhalt des Ps. gut so angibt: „Preces hominis in angustia hostium et conscientiae constituti, u. dann abtheilt: quam I. ut gravissimam describit et deprecatur v. 2—8; II. se auditum credens contra hostes gloriatur v. 9—11". So auch Hengstenb., der aber dabei den Ps. in lauter Strophen zu 2 Versen nebst einem Anfangs- u. Schlussvers zerlegt, so dass die strophische Anordnung genau mit Ps. 4 zusammenfalle: allein diese Abth. beruht auf angeblichen Abstufungen in dem geschilderten Leiden V. 2—8, die ganz äusserl. u. unwesentl., aber auch nicht einmal begründet sind. Dabei wieder das gewöhnliche abenteuerliche Zahlenspiel, aber hier aufs äusserste getrieben: „der Ps. hat s. Verlauf in d. heil. Zehnzahl (der Verse) u. enthält einen ‚Dekalog' für den Angefochtenen; achtmal d. Name Gottes (nach השמינית), u. zwar fünfmal im ersten Theile (als die Hälfte des Dekalogs), dreimal im zweiten Th. wie im Mosaischen Segen"!

Nach oberflächlicher Ansicht des Ps. scheint er die Klage eines Kranken zu sein (so neuerl. wieder Ewald), was schon Calv. bezweifelt u. Ezr. Rudinger kurz u. gut zurückgewiesen hat, der richtig nur eine „Seelenkrankheit" (aegritudo animi) darin findet, mit Hin-

weisung auf die Anal. des 31. Ps. Denn aus V. 8 ff. erhellt dass sein Leiden auf Verfolgung, Bedrängniss von Feinden beruhte, die ihm grossen Kummer u. Harm verursachte; auch wol, als göttl. Heimsuchung seiner Sünden u. Erweisung des Zorn Gottes betrachtet (V. 2), ein tieferes Seelenleiden, das dann auch vielleicht den Körper krank machte, oder vielmehr hier unter dem Bilde einer Krankheit geschildert ist. So ist in vielen Klagpss. das Leiden als Krankheit dargestellt, wie Ps. 22. 30. 31. 38 u. a. Klgl. 3. Nicht anders ist auch Ps. 38, 3 ff. zu fassen, obgleich da von *Beulen* die Rede ist: aber diese sind, wie *Schläge* (39, 11) u. *Wunden* (69, 27), nur Bilder der göttlichen Strafe (vgl. Jes. 1, 5 f. Jer. 6, 14. 10, 19. 15, 18), sowie *Heilung* nichts als Rettung bezeichnet (30, 3. 107, 20. Jer. 17, 14. 30, 17). Ebenso ist der *Tod* in solchen Pss. nur bildlich zu verstehn, Bezeichnung grosser Gefahr, wie 9, 14. 13, 4. 30, 4. 88, 4 ff. (DE WETTE). Hier ist dieser V. 6 übrigens im eigentlichen Sinn, aber nur in abstracto, als mögl. Fall u. allg. Begriff, erwähnt, u. in seiner Folge für das Verhältniss des Menschen zu Gott betrachtet; woraus also nicht folgt [?] dass er „dem Tode schon nahe" war (Hengstb.). Den Gedanken an den Tod kann jede Gefahr an die Hand geben.

Zu Vermuthungen über die Situation des Ps. ist weder Grund noch eine Handhabe vorhanden: weder für die Abkunft von David überh., noch für eine bestimmte Lage desselben; am wenigstens für eine Beziehung auf Leiden der ganzen Nation oder des bessern Theils derselben, etwa im Exil (wie de Wette Ros. u. schon A. Ezra). [Hitz. eignet den Ps. Jeremias zu, was aber bei den zahlreichen Reminiscenzen aus älteren Schriften die sich bei diesem Proph. finden, durch die Berührungen zw. uns. Ps. u. den Schriften des Jer. (von denen die wichtigste in V. 2) nicht sicher erwiesen werden kann.] Hengstb. lässt auch diesen Ps. mehr aus einer fingirten als wirklichen Lage hervorgegangen, u. bloss zur „Lehre u. Unterweisung" der Gemeinde (wie Luther vom Gebrauch u. der Anwendung dieses wie aller Pss. für die Christen sagt) von David geschrieben sein!

1. Die Überschrift bietet eine neue mus. Formel [עַל־הַשְּׁמִינִית] die auch 12, 1 u. 1. Chr. 15, 21 [hier wie es scheint, Gegensatz zu עַל־עֲלָמוֹת] wiederkehrt. Wörtl. *auf (nach) der achten, ad octavam:* aber wie zu nehmen, ist ganz ungewiss, u. die Vermuthungen schwanken zwischen einem achtsaitigen Instrument [was nach der Chron.-Stelle sicher falsch ist], der achten Tonart, Octavstimme = Bass u. dgl.

2. Derselbe Vers kehrt fast wörtl. zu Anfang des 38. Ps. wieder. — *Straf mich nicht*] Leiden nach rel. Ansicht als göttl. Zucht oder Strafe betrachtet: jene für die Frommen u. den besserungsfähigen Theil des Volks zum Heil, diese für die

verstockten unverbesserl. Gottlosen, zum Verderben (vgl. nachher Jer. 10, 24 f. 46, 28). — הוֹכִיחַ] (von נֹכַח = נֶגֶד *vorn, gegenüber, gradaus* d. i. vor dem Angesicht, *coram* = ἀντι u. ἀντιον) eig. *vorlegen*, vorstellen (wie הִגִּיד von נֶגֶד), dah. *bescheiden* = zurechtweisen, insb. vom Richter oder Schiedsrichter (richten), u. vorwiegend in bösem Sinn (sofern das *Bescheiden* oder Zurechtweisen ein vorgängiges Irren oder Schwanken voraussetzt), = *arguere*, ἐλεγχειν, *rügen, tadeln*, sowol mit Worten (תוכחות = *argumenta*, Beweis u. Widerlegung) als mit d. That = *züchtigen, strafen*, was in der Sache selbst keinen Unterschied macht; hier das letztere, durch Leiden. Ebenso das parall. יסר (verwdt. ישׁר, אשׁר *grade sein*) eigentl. *grademachen, zurechtweisen*, auf den rechten Weg bringen = *corrigere*, auch mit Wort u. That (vgl. d. verwandte אסר *coercere*). — *Nicht in deinem Zorn*] [Die Worte „in deinem Zorn" u. „in deinem Grimm" sind betont, wie ihre Voranstellung zeigt.] Aber ganz unrichtig ist die gewöhnl. (schon von Kimchi u. Luther vertretene) Auffassung: nicht die Strafe selbst wolle er erlassen haben; nur nicht *im Zorn*, d. i. in der Wuth, u. daher grausam, möge ihn Gott strafen, sondern auf billige Weise, mit Mass. Das ist zuvörderst gegen den Geist u. durchgängigen Sprachgebrauch des A. T. Niemals ist der *Zorn Gottes* (אף, זעם u. dgl.) etwas pathologisches, eine Leidenschaft die zur Ungerechtigkeit führte, ein Princip der Härte u. Grausamkeit in Strafen, im Gegensatz mit dem Rechtsprincip: sondern vielmehr das Princip aller göttlichen Strafgerechtigkeit, vgl. Ps. 7, 7 ff., bes. V. 12 אל זעם = parall. צדיק. [*Im Zorn* straft Gott, wenn er seiner Strafgerechtigkeit, seinem Eifer wider die Sünde freien Lauf lässt, wovon die Folge Vernichtung der Sünder ist; dagg. straft er nicht in seinem Zorn, wenn er aus väterlicher Liebe u. in Rücksicht auf ein zwischen ihm u. dem zu Strafenden bestehendes Gemeinschaftsverhältniss seine Strafgerechtigkeit nicht in vollem Mass gegen diesen bethätigt, sondern ihn schonend u. billig straft, oder vielm. züchtigt.]

In d. St. Jer. 10, 24 scheint zwar ein Gegensatz in der Art des Strafens zw. אַף u. מִשְׁפָּט gemacht zu sein: „züchtige mich Jhvh, nur mit *Recht* (בְּמִשְׁפָּט), nicht in deinem *Zorn*, damit du mich nicht aufreibest". Zum richtigen Verständniss ist aber der folg. V. 25 hinzuzunehmen: „schütte deinen *Grimm* auf die Heiden

die dich nicht kennen..: denn sie fressen Jakob u. vernichten ihn (כַּלּוּ)"; u. damit zu vergleichen 46, 28: „fürchte dich nicht mein Diener Jakob, denn ich bin mit dir; ich vernichte (אֶעֱשֶׂה כָלָה) alle Heiden unter welche ich dich verstossen habe: dich aber vernichte ich nicht, sondern züchtige dich nach dem *Recht* (לְמִשְׁפָּט); nur (denn) ganz ungestraft kann ich dich nicht lassen" (vgl. den ähnl. Gegensatz Ps. 79, 5 f.). Hier ist, wie man sieht, der oben erwähnte Unterschied in der göttlichen Strafgerechtigkeit gemacht, u. auf den Gegensatz des Isr. Volks mit den Heiden, als seinen Bedrückern, angewendet: zwischen Züchtigung des Isr. Volks nach Massgabe der Rechtsidee, aber zu s. Besten u. nur soweit es zu ihrer Besserung nöthig ist; u. Bestrafung der Feinde u. Bedrücker desselben zum gänzl. Verderben u. Untergang (כָּלָה). Wenn nun diese in der ersten Stelle durch das Ausschütten des *Zorns* Gottes bezeichnet, u. auf die Heiden, die ihn an dem Isr. Volk reichl. verdient haben, herabgewünscht, jenes dagegen damit zu verschonen gebeten wird; somit der Zorn Gottes, als Quelle der Bestrafung der Heiden zum Verderben, in einen Gegensatz mit dem *Recht*, als Mass der Züchtigung der Israeliten zum Heil, gekommen ist: so erhellt aus der Art der Anwendung dass der „Zorn Gottes" dort nicht etwa als blosse Leidenschaft u. Princip der Härte u. Grausamkeit, die nicht nach d. Recht fragt, also im Gegensatz mit dem Rechtsprincip, zu nehmen ist (wie man ihn hier versteht), sond. die volle rücksichtslose Auslassung des göttl. Zorns oder des Hasses seiner Heiligkeit gegen das Böse auf die keine Schonung verdienenden Peiniger des Isr. Volks bezeichnet, d. i. das *reine Rechtsprincip* der göttl. Strafgerechtigkeit, die reine Äusserung der göttl. Heiligkeit u. Gerechtigkeit, die dem Sünder nur zur Vernichtung gereichen kann (vgl. den Volksglauben v. d. Tödtlichkeit der Erscheinung Gottes für den Sterblichen als Sünder, wie ein verzehrendes Feuer Jes. 33, 14. 10, 17), im Gegensatz mit einer durch höhere Rücksichten gemilderten Auslassung desselben auf d. Volk Gottes; also kein absoluter sondern ein relativer Gegensatz, wie der zwischen strenger Gerechtigkeit u. zw. Billigkeit d. i. der durch die väterl. Liebe u. den Erziehungszweck gemilderten Gerechtigkeit. Diese wird nach dem darin waltenden Rechtsprincip מִשְׁפָּט *Recht* genannt, wie 46, 28 durch den Beisatz „ganz ungestraft kann ich dich nicht lassen" u. das Wort *züchtigen* authentisch erklärt wird. Das beruht wol auf dem öfters ausgesprochenen Grundsatz: dass den ganzen Zorn, die volle Gerechtigkeit Gottes kein Mensch ertrage (vgl. Ps. 130).

Sodann ist die Annahme dass der Dichter „die Strafe selbst nicht erlassen haben" wolle, sondern nur um eine „mäs-

sige Strafe“ bitte (als ob er sie noch vor sich hätte) gegen den Zusammenhang: vielmehr bittet er nach V. 3 ff. um Begnadigung (חָנֵּנִי) u. Heilung (רְפָאֵנִי) d. i. um Einhalt im Strafen, das schon allzulange gewährt, um Befreiung v. seinem Leiden, damit er nicht ganz zu Grunde gehe: will also allerdings jetzt gänzlichen Erlass; [er muss sich näml. nach V. 6 schon mit Todesgedanken tragen; würde er sein Leiden noch länger zu tragen haben, so würde es ihn aufreiben; u. dann würde Gott ihn im Zorn gestraft haben; in der Lage, in welche er schon gerathen ist, ist die Bitte ihn nicht im Zorn zu strafen so viel als: „strafe mich nicht länger“] [29]).

3. [חָנֵּנִי die Gnade hält die volle Bethätigung der göttl. Strafgerechtigkeit zurück. Erweisen aber soll sich die Gnade Gottes in der Heilung = Hülfe aus der Noth. Die Bitte darum wird motivirt durch Schilderung d. Lage des Psalmisten.] — אֻמְלַל] (Pulal von אמל [30]) u. nur in dieser Form gebräuchl.) eig. *welken, verschmachten* („trauern“) von Pflanzen u. Fluren, oft bei Prophh.; dann übertragen auf Kummer u. Trauer der Menschen = אבל.

Die Form אֻמְלַל אֲנִי] macht den Grammatikern grosse Schwierigkeit, deren Erklärungsversuche z. Th. sehr gezwungen sind (s. Ros.). Die meisten Neueren nach dem Vorgang von A. Ezra (oder vielmehr R. Moseh Hakkohen [31])) fassen es als Perf. Pul., u. nehmen,

---

[29]) Trefflich hat den V. schon Calvin erläutert, der u. a. sagt: „ubi confessus est jure se corripi, summum jus vel rigorem deprecatur... tantum iram Dei exhorret quae interitum peccatoribus minatur: nam irae et furori tacite opponitur paterna castigatio, ut ex Jer. 10, 24 patet“; u. zu V. 3 חָנֵּנִי: „quum Dei misericordiam implorat, hinc melius patet *irae et furoris* nominibus non saevitiam et immodicum rigorem, sed judicium notasse quale Deus in reprobos exercet, quibus clementer tanquam filiis non parcit... Ergo ad solam misericordiam se conferens nihil se aliud optare ostendit quam ne secum jure agatur“. Richtig auch Del. u. in der Hauptsache Hengstb.

[30]) Verwdt. נבל, אבל, קמל u. dgl.: dem Kern ל mit dem diesem Laut in allen Sprachen inwohnenden allg. Begriff des Losen, Schlaffen oder der Auflösung, der in מל, בל in den besondern des Welken, Kranken in der organischen Natur übergeht.

[31]) D. i. der sog. Gekatilia aus Cordova im 11. Jahrh., Übersetzer der Gramm. des Jud. Chajug u. berühmter Ausleger, oft bes. v. AE. citirt,

um es mit אני zu verbinden, entweder ein Relat. zu Hülfe, wörtl. „einer der welk ist bin ich“ (Ros. Hgstb.) — eine unerhörte u. unmögliche Verbindung, die man vergebl. durch Beispp. wie הִנֵּנִי יִסַּד Jes. 28, 16 הִנֵּנִי יוֹסִיף Jes. 29, 14. 38, 5 (wo הִנֵּנִי vorangeht u. das Imperf. wie oft d. Stelle des Part. vertritt) zu belegen sucht —, oder lassen gar אני die Stelle des Afform. vertreten st. אֲמֻלָּלְתִּי (so früher Ges.); andere als Inf. Pul. st. Part. (Storr obss. §. 70). Es kann nur entw. Adject. sein = אֲמֻלָּל Neh. 3, 34 (Kimchi [32]), Ewald Lehrb. §. 157 b), oder Part. Pulal, wozu allein die Vocale passen, mit abgeworfenem מ, st. מְאֻמְלָל wie öft. im Part. Pu. (Ges. lex.), was schon Sal. b. Melech annahm, sofern die Punct. mit Kamez richtig wäre. Die Verkürzung in Pathach, woran alle irre geworden sind, erklärt sich ganz einfach aus der Tonlosigkeit, die von der Verbindung des Worts mit dem folg. zu einem gemeinsamen Ton (Merka mahpachatus) herrührt: denn da hier der Mahpach der Regel gemäss auf die Endsilbe des vorherg. Worts zurückgehn muste, so ist dieses eigentl. durch Makkeph mit dem folg. zu verbinden, wie 1, 3. 2, 7 (Spitzner analyt. sacr. §. 273) welches aber oft weggelassen ist (das. §. 111); wovon auffallenderweise die Anwendung auf unsre Stelle noch nicht gemacht ist. So jetzt auch Hitz. u. Del.

*Heilen*] im Gegensatz mit *schlagen*, *verwunden* ist gangbares Bild bei Dichtern u. Propheten für wiederherstellen, retten, wie 30, 3; hier im Zusammenhang mit der bildl. Schilderung seines Zustandes als Krankheit (s. Einl.). — *Meine Gebeine*] nicht etwa grammat. Umschreibung der 1. Person, wie im Aram., sondern die Handlung poetisch dem hauptsächl. Werkzeug beigelegt: hier den Gebeinen, weil in ihnen sich die Empfindungen des Schauers, Schreckens, Schmerzens u. s. w. zunächst äussern, vgl. Hiob 4, 14. 30, 17. 30. 33, 19. Jes. 38, 13. Jer. 23, 9.

*Die Gebeine* (gew. im Plur., sowol mit männl. als weibl. Endung, letztere am gebräuchlichsten) stehn überh. — als Grundlage des Leibs u. seines Befindens, als tiefster Sitz u. Quell der Lebenskraft u. des Lebensgefühls — im poet. Sprachgebrauch häufig als

---

worüber s. Wolf bibl. Hebr. I, 816. III, 749. Dukes literarhist. Mittheilungen 180 ff.

[32]) Sal. b. Melech schreibt aber die Ansicht dem „weisen R. Jakob ben Elazar“ zu; wahrscheinlich der Grammatiker der unter dem Namen J. ben Elieżer bei Wolf bibl. Hebr. I, 580 u. in dem Verz. der Grammatiker das. S. 340 unmittelbar auf A. Ezra folgt u. den Kimchis vorhergeht, also älter ist als diese.

Repraesentanten des ganzen Leibs, in allem was das Lebensgefühl betrifft, die Empfindungen (Affectionen) sowol als die Äusserungen desselben (leidend u. thätig); daher des Innern (קֶרֶב parall. נפשׁ u. dgl., vgl. בֶּטֶן, מְעִים) u. des ganzen Menschen als empfindendes Wesen, auch in geistigen oder sittlich-religiösen Beziehungen u. Lebensäusserungen: kraft des allgemeinen Parallelismus zwischen Leib u. Seele, leiblichem u. geistigem, u. der gangbaren Symbolik des ersteren für das letzere, wovon dieser Ps. überh. ein Beispiel ist. So a) von leiblichem Wohlbefinden oder Übelbefinden, aber fast ledigl. als Bild oder Symptom geistiger Zustände: von jenem z. B. Hiob 20, 11 „s. Gebeine sind voll seiner Jugendkraft" (עלומיו), u. in den Sprüchen öft. als Bild der heilsamen Folgen der Weisheit u. Tugend für d. Wohlsein des Menschen „Erquickung der Gebeine" (eig. Heilung מַרְפֵּא 16, 24, רְפוּאוֹת 3, 8, auch Befeuchtung, Tränkung שִׁקּוּי 3, 8 [vgl. יִשְׁקֶה v. Mark der Gebeine Hiob 21, 24, u. Öl in d. G. Ps. 109, 18], fettmachen דֶּשֶׁן 15, 30 im Ggstz. mit austrocknen 17, 22), wofür auch d. ganze Leib 4, 22 oder die Nerven 3, 8 (שָׂרֶה) genannt werden; ferner „eure Gebeine werden blühen oder sprossen (פרח d. i. wachsen, gedeihen oder frisch sein) wie junges Grün" Jes. 66, 14 parall. Freude des Herzens, „die Gebeine stärken" Jes. 58, 11 (יחליץ, wenn nicht zu lesen יחליף erneuen, verjüngen, vgl. 9, 9. 40, 31. 41, 1 u. den Ggstz. „veralten" Ps. 32, 3) parall. die Seele sättigen in d. Dürre; vom Übelbefinden als Bild verzehrenden Kummers oder zerrüttender Leidenschaften: ausgetrocknet, ausgedorrt sein Spr. 17, 22. Hez. 37, 11, entbrannt wie v. einem Feuer Ps. 102, 4. Hiob 30, 30. Jer. 20, 9. Klgl. 1, 13, veralten, abzehren = zerrüttet werden Ps. 31, 11 (עשׁשׁ). 32, 3 (בָּלָה) parall. mit Augen, Leib, Kraft, Leben u. s. w., Fäulniss in d. Gebeinen Spr. 12, 4. 14, 30. Hab. 3, 16; b) vom innern Menschen u. geistigen Lebensäusserungen, ebenfalls sowol des Wohl- als Übelbefindens: so hier „m. Gebeine sind erschrocken" (wofür V. 4 meine Seele), wallen auf Jer. 23, 9 (parall. zerschlagen ist m. Herz in m. Innern), dagegen Ps. 51, 10 frohlocken sie, 35, 10 loben sie Gott („alle meine G. mögen sprechen: Gott wer ist wie du" parall. „m. Seele frohlockt in Jhvh").

Über בהל s. zu 2, 5.

4. *Bis wann?*] affectvolle Aposiopesis wie 90, 13 (auch neben שׁוּבָה wie hier, nur hier der Bitte vorhergehend, dort folgend) die sich von selbst ergänzt aus dem Zusammenhang: willst du mich zerschlagen ohne mich zu heilen? (Kimchi), oder wendest du dich ab von mir, verziehst mit deiner Hülfe? (vgl. d. folg. שׁובה V. 5. 90, 13), oder zürnst du? wie die Frage am gewöhnlichsten lautet (letzter Grund des Leidens) 79, 5. 80, 5.

89, 47 (vgl. 74, 1) u. ähnl. 13, 1. Natürl. nicht eig. Frage um Auskunft, sondern stets klagender oder vorwurfsvoller Ausruf der Ungeduld, die ihre Kräfte erschöpft sieht u. der Verzweiflung nahe ist.

V. 5—8. Zweite Strophe: dringendere Bitte um Erbarmen mit שׁוּבָה u. Motiven der Erweichung. Zwei Verspare: 1) Bitte V. 5 u. 6; 2) Schilderung der Leiden als Motiv V. 7 u. 8.

5. *Kehre wieder*] näml. zu mir (wie vollst. Jes. 44, 22 vgl. Ps. 7, 7 f. שׁוּבָה . . . עוּרָה אֵלַי) d. i. wende dich mir wieder zu mit deiner Gnade u. Hülfe; in Beziehung auf das gangbare Bild des Abwendens, Fernstehens, Verbergens oder der Verhüllung des Antlitzes für Ungnade, Zorn (z. B. 10, 1. 13, 2). AE. u. K. = שׁוּב מֵחֲרוֹן אַפֶּךָ lass ab von deinem Zorn, wie Ex. 32, 12 (wie öft. שׁוּב ablassen, sich legen, v. Zorn), was denselben Sinn gibt, aber in dieser Form nicht so der Analogie gemäss ist wie jenes. Manche als Hülfsverb. zu חַלְּצָה = *rette wieder:* aber dazu hat das Wort zu viel Nachdruck (wie de W. mit Recht bemerkt), sowol in der Form des Imp. (verstärkte Form mit Optativendung הָ), die hier überdies oxytonirt ist wegen ihres besondern Nachdrucks neben dem angerufenen יהוה (s. zu 3, 8), als wegen des Gegensatzes mit V. 4. — *Rette meine Seele*] statt mich, wie im parall. *hilf mir:* hier nicht sowol als Lebensprincip = mein Leben, das in Gefahr (wie Hengstenb. nach JHMich. u. a.), als vielmehr synekd. als das Substrat des leidenden Subjects nach V. 4, neben dem Leib (vgl. 44, 26). Vgl. zu 3, 3. — *Um deiner Gnade willen*] Berufung auf s. gewohnte u. z. B. 36, 6 ff. gepriesene Gnade u. Güte gegen die Menschen: deiner G. gemäss, wie es deine bekannte G. erwarten lässt, wie 44, 27 (vgl. das ähnl. *um deines Namens willen*). Vielleicht aber חֶסֶד bestimmter die sonst erfahrene besondere Gnade u. Freundschaft Gottes, der bisher. Gnadenstand des Dichters bei Gott, wie 5, 8 בְּרֹב חַסְדֶּךָ: doch ist hier kein besondrer Grund dazu.

6. Die Bitte des vor. V. wird hier unterstützt durch eine Vorstellung die das Herz oder die Barmherzigkeit Gottes zu erweichen dient (argumentum ad hominem), indem er ihm zu Gemüthe führt was er selbst durch s. Tod verlieren werde. Das Motiv beruht auf der Vorstellung der Hebraeer wie des ganzen

Alterthums von dem Zustand der Menschen nach dem Tode, welcher keineswegs als gänzliche Vernichtung, sondern als Fortdauer der abgeschiedenen Seelen in der „Hölle“ oder Unterwelt, שְׁאוֹל [33]), d. i. einem unermesslichen u. finstern leeren Raum unter der Erde, u. als ein trauriges sprach- u. gedankenloses mit Vergessenheit der menschlichen u. göttlichen Dinge verbundenes Schatten- od. Scheinleben betrachtet wurde. Vgl. E. Scheid diss. ad Cant. Hiskiae (L. B. 1769. 8.) S. 20 ff. u. die neuern Hdbb. der bibl. Theologie. Diese Vorstellung des traurigen Geschicks der Todten wird öfters in den Pss. u. a. als Motiv gebraucht um Gott zu erweichen u. zur Rettung vom Tode zu bestimmen, wie ausser unsrer Stelle 30, 10. 88, 11. 115, 17.

---

[33]) Die etymolog. Ableitung des vielbesprochenen Worts ist nicht dieses Orts, da sie nicht ohne tiefere u. weitgreifende Erörterungen zu geben wäre, u. für den bekannten Begriff des Worts, u. demnach den Sinn unsrer Stelle, nichts neues austrägt. Nur damit nicht Stillschweigen für Zustimmung gelte, bemerke ich hier einstweilen: dass die neuerdings gangbar gewordene Ableitung von שׁאל hohl sein — also st. שְׁאֹל (mit Erweichung des ע in א), verwdt שְׁעַל hohle Hand, מִשְׁעֹל Hohlweg —, die für so ausgemacht u. einzig wahr gilt dass nur noch über die Ehre der Priorität der Entdeckung ernstlich verhandelt wird (s. die betr. Literatur Fr. Böttcher de inferis, praef. S. 1 f.), trotz ihres Scheins von Wahrheit den sie auf einer gewissen Stufe der etymol. Reflexion hat, u. obgleich sie eine an sich nicht unrichtige Anschauung für den betr. Begriff liefert, dennoch in dieser Weise (von שׁאל) etymol. oder grammatisch völlig verfehlt ist; u. dass ich die von mir in d. ZS. für die Kunde des Morgenl. II, 462 (1839) beiläufig in der Kürze angegebene u. von Gesenius thes. u. Böttcher de inferis §. 158 mit Verwunderung aufgenommene Ableitung aus dem Grundbegriff der ganzen Sippschaft von שׁאל (שׁול, שׁלל, שׁלה, נשׁל u. dgl., deren Kern ל ist, m. d. Begriff des Losen, Schlaffen, Klaffenden, wie in allen Sprachen), nach der zwiefachen Richtung u. Äusserung desselben, des Hinabsinkens u. Auseinandergehns (wie in χαω (*hio, χαλαω* u. dgl.) — woraus sich für שְׁאֹל sowol der Begriff *Versenkung, Abgrund, Tiefe,* wie in dem poet. damit wechselnden תַּחְתִּיּוֹת הָאָרֶץ, als der ebenfalls darin hervortretende *Kluft, Höhle* oder *leerer Raum,* wie im Deutschen *Hölle* u. in χασμα, χαος (auch für Hölle gebraucht), ergibt — mit vollem Bewustsein festhalte; mit dem Beifügen dass ich meine Vorgänger darin, E. Scheid cant. Hiskiae S. 20 ff. u. E. Meier Joel 158, erst aus Ges. thes. kennen gelernt habe, u. nun vorläufig Scheids umfassende Auseinandersetzung des ganzen Begriffs u. der dahin gehörigen bes. classischen Analogien als eine Quelle der gründlichsten Belehrung zu aufmerksamer Erwägung wohlmeinend empfehle. Vgl. auch oben zu הוֹת 5, 10.

Jes. 38, 18 u. noch eindringlicher durch das ganze Buch Hiob. Damit vergleicht de Wette das öftere Versprechen des Danks für die Rettung, als auf derselben Voraussetzung beruhend dass Gott an Lobpreisungen u. dgl. Lust habe, also einen Verlust erleide wenn sie aufhören, u. ihm daran liegen müsse sie sich zu erhalten. Allerdings ist der biblische Gott kein Stoischer apathischer Gott (mit Hengstb. zu reden), sondern hat Freude an dem Lob seiner Geschöpfe, als Zeichen ihrer Liebe u. Dankbarkeit, welche zu finden er ja solche Wesen geschaffen. Nur darf man diese Vorstellung u. das darauf gegründete Motiv der Bitte nicht zu grob realistisch fassen, als Vorrechnung wirklichen Nutzens u. Verlustes: sondern in jenen Stellen ist nur die Traurigkeit der Hölle als Vernichtung der Verbindung zwischen Gott u. Mensch, u. des Austausches von Liebe u. Gegenliebe, Wohlthaten u. dem Dank dafür, mit Schauder empfunden, u. als etwas Gott selbst misfälliges zur Erweichung seines Herzens vorgehalten: ein Motiv der Rührung u. Barmherzigkeit, nicht des Eigennutzes. Ähnl. wie wenn Hom. Il. 1 die Mutter des Achilleus die Kürze seines Lebens als Erweichungsgrund braucht; ebenso Hiob so oft in s. Klagen, zuweilen verbunden mit d. Vorstellung der Unwiederbringlichkeit des Lebens u. wie Gott ihn nachher vermissen u. umsonst suchen werde (7, 7—10), berechnet auf die Liebe des Schöpfers zu s. Geschöpf, das er so sorgfältig bereitet hat u. nicht gleichgültig wieder zerstören kann, wie 10, 8 ff. argumentirt wird. Auch Ps. 30, 10 „was Gewinn hast du an meinem Blute, wenn ich hinunterfahre in die Grube?“ — was am deutlichsten den eigennützigen Gesichtspunct auszudrücken scheint — ist nicht anders zu nehmen als im Epos das Flehen Besiegter um das Leben mit der Vorstellung was der Sieger „durch die Tödtung gewänne“; u. im B. Hiob die ähnlichen Vorstellungen Hiobs, oder die entsprechende was er Gott schaden („thun“) könne. Auf der andern Seite aber geht Ewald zu weit wenn er annimmt dass d. Lob Gottes hierbei ledigl. als zur Belehrung der Lebenden u. Förderung des Reichs Gottes abzweckend gedacht sei, also alle gemüthliche Betheiligung Gottes dabei ausschliesst. Eher könnte mit Hengstb. der Preis Gottes als „das seligste Geschäft des Dichters, u. seiner beraubt zu werden

der allerschwerste Verlust für ihn", u. darin das „Interesse" des Dichters gefunden werden: aber dann wäre nicht das Interesse Gottes dabei hervorgehoben, was doch offenbar alle diese Stellen wollen. Nur sofern es „der Liebe Gottes widerstreiten würde die Seinen dieses höchsten Glücks zu berauben u. ihnen vor der Zeit den Mund zu s. Lobe zu schliessen" (wie H. hinzufügt), könnte dieser Gesichtspunct des Lobs Gottes hier als Motiv eine Stelle finden, der aber durch nichts angedeutet ist. — זִכְרֶךָ] ist wol nicht bloss Andenken oder Erwähnung, Nennung des Namens Gottes, sondern Ruhm, Lob Gottes, wie das Hiph. des Verb. 71, 16. 77, 12 u. öft., u. im Arab. — אֵין בְּמוֹת ז׳] st. אֵין ז׳ ב׳ s. zu 5, 10. — הוֹדוֹת] sonst mit d. Accus., hier mit לְ (dat. commodi) = Lob darbringen, oder danken, wie 75, 2. 92, 2 u. in spätern Pss. überhaupt (wie in der gangbaren Formel הוֹדוּ לַיהוָה).

7. 8. Nochmalige Schilderung seines Leidens, zur Unterstützung seiner Bitte u. Erweichung der Barmherzigkeit Gottes. — יָגַעְתִּי] *ich bin müde,* wie 69, 4 = erschöpft, aufgerieben; בְּאַנְחָתִי] *von meinem Seufzen,* auch Jer. 45, 3 (wo noch folgt „u. finde keine Ruhe", wie Klgl. 5, 5 u. oft bei Hiob). אנחה neben דמעה, שׁאגה u. dgl. gangbar von Klagen. בְּ v. d. Ursache, wie V. 8 בכל צוררי. — אַשְׂחֶה] *ich schwemme* (vgl. Kal Jes. 25, 11 schwimmen) oder auch nach Aram. Sprachgebr. *ich wasche* (wie Alex. λουσω u. Rabb. bei AE.), näml. mit Thränen, was aus dem 2. Halbv. zu ergänzen, so wie umgekehrt dieser aus dem ersten mit „in jeder Nacht". — *Die Nacht*] Zeit des schärfern Schmerzes, der finstersehenden Betrachtung u. schweren Gedanken (s. zu 4, 5). — מַסָּה] = מסס nur Hiph.: eig. *zerfliessen machen, auflösen,* hier wie parall. *schwemmen* gangbare Hyperbel für das Benetzen mit Thränen (Rabb.). Ähnl. Klage Hom. Od. XVII, 102 f.: λέξομαι εἰς εὐνὴν ἥ μοι τονοεσσα τετυκται αἰει δακρυσ' ἐμοισι πεφυρμενη. — עַרְשִׂי] ist zwar etymol. verschieden von מִטָּה: dieses eig. ein Ort worauf man sich *niederlegt* u. *ausstreckt* = κλινη, jenes etwas *zusammengefügtes, gebauetes* [34]),

[34]) Im Arab. das entspr. Verb. عرش bauen, errichten (Haus, Zelt, Hütte), u. s. Abll. von einer hölzernen Laube, Hütte, auch Dach, Wölbung u. s. w., woraus Ges. fälschl. den Begriff eines überdeckten oder Himmelbetts folgerte.

also eig. die *Bettspanne, sponda,* wie Deut. 3, 11: aber im Sprachgebr. steht ערשׂ in Parall. mit משׂה (so hier, Am. 3, 12. 6, 4) wie mit מִשְׁכָּב (41, 4. Hiob 7, 13), u. auch sonst ganz in gleichem Sinn, vgl. 132, 3. Spr. 7, 16. Hhsl. 1, 16 (de W.).

8. עשׁשׁ] nur hier u. 31, 10. 11 (von Auge, Leib, Seele u. Gebeinen) von streit. Bedeutung (die älteren Meinungen s. Ros.), aber nach d. Zusammenh. u. Arab. Anal. offenbar *verfallen, abzehren,* durch Gram, Leiden, Alter = בלה, כלה (womit es 31, 11 parall.) vgl. עָשׁ Motte (viell. verwdt. חשׁשׁ *vertrocknen,* was als Ursache alles Verfalls einen passenden Grundbegriff gäbe). In dems. Sinn steht יתק] (eig. *fortrücken,* dah. wie *provehi* vom Alter) *altern,* meton. hier von den Erscheinungen des Alters, dem *Verfall* (sonst nur im phys. Sinn Hiob 21, 7). — עֵינִי] nicht *mein Antlitz,* wie die meisten Ausll. nach d. Vorgang von Vatabl. u. Rudinger in der Verlegenheit wegen der Praedicate עשׁשׁ u. יתק annehmen (vgl. unser „Gesicht", was aber im Hebr. Sprachgebr. nicht erweisl., ausg. in d. uneigentl. Sinn *Oberfläche* in der Formel כִּסָּה אֶת עֵין הָאָרֶץ st. פְּנֵי ה׳ Ex. 10, 5. 15. Num. 22, 5. 11), sondern *mein Auge,* vgl. 69, 4 in demselben Sinn der Plur. עֵינַי כָּלוּ; Klgl. 2, 11. Ebenso wie hier steht das Auge ausser der Parallelstelle 31, 10 (wo auch dasselbe Verbum) bei anderen gleichbedeutenden Verben in dems. Zusammenhang Hiob 17, 7 וַתִּכַהּ מִכַּעַשׂ עֵינִי (auch mit כעשׂ als Ursache wie hier u. 31, 10) u. Ps. 88, 10 דָּאֲבָה מִנִּי עֵינִי verschmachten. Das Auge ist Hauptrepraesentant des Gesichts u. des ganzen Menschen, bei Beschreibung leiblicher wie geistiger Zustände u. Eigenschaften, namentl. Wohl- u. Übelbefinden (Gesundheit u. Krankheit), Schönheit u. Hässlichkeit, auch v. Gemüthseigenschaften (vgl. „hohes", „böses" Auge u. dgl.), weil sich im Auge das Leben der Seele wie des Leibes spiegelt. So auch jetzt Ges. im thes. u. Hengstenb. — כַּעַס] eig. *Verdruss, Unmuth,* insbes. über fremde Thorheit u. Untreue, resp. Kränkung seiner Rechte dadurch, namentl. von Seiten Angehöriger, durch Bande der Pflicht Verbundener (im ehel. u. häusl. Verhältniss, dah. übergetragen auf das Verh. Gottes zum Isr. Volk, vgl. bes. das Verb. im Pi. u. Hiph.). Auch hier leidet diese Bedeutung zunächst Anwendung, sofern im 2. Gl. *„ob all meiner Dränger"* folgt, das als Gegenstand u. Ursache des כעס zur Ergänzung hinzuzu-

denken ist: aber zugleich geht sie, wie aus der Beschreibung des Leidens erhellt, durch poet. Verallgemeinerung in die von *Kummer*, *Gram* überh. über, wie in d. Parallelstelle 31, 10, ferner 10, 14 (neben עָמָל). Hiob 6, 2. 17, 7 u. a. (Hengstb. läugnet diese Bedeutung mit Unrecht).

V. 9 ff. Mit rascher Wendung der flehentlichen Klage zum Triumph, wie nach plötzlicher Inspiration mit göttlicher Zusicherung seiner Erhörung, wie 20, 7. 26, 12. 28, 6. 31, 22 f., befiehlt er seinen Feinden abzulassen von ihm, weil Gott s. Gebet gehört habe (שָׁמַע wiederholt im Perf., als Versicherung einer bereits verwirklichten Thatsache), u. verkündigt ihre schmähliche Niederlage (in Futt.).

שָׁמַע] schliesst zwar häufig schon im gew. Sprachgebr., besonders aber in solchem Zusammenhang (von Gott in Beziehung auf das Gebet gebraucht), in der Regel die Erhörung mit ein, u. so auch hier ohne Zweifel das erste V. 9: aber indem ihm V. 10 bei der Wiederaufnahme יִקַּח, die Annahme des Gebets, als Correlat u. Ergänzung zur Seite tritt — u. zwar im Fut. gegenüber dem Perf. שָׁמַע, also als Gegensatz des Gehofften mit dem bereits Geschehenen —: so scheint sich hier der Begriff der Erhörung in seine beiden Elemente u. Stufen hören u. annehmen (= das Gehörte gewähren) zu gliedern [vgl. 1. Joh. 5, 15]: jenes als das Vorhergehende im Perf., dieses als das Folgende im Fut. (relativer Gegensatz der Zeiten, wie oft), oder gradezu das eine als bereits geschehen vorausgesetzt, das andere als daraus folgend mit Zuversicht erwartet. Also nachschlagende nähere Bestimmung des שָׁמַע V. 9, oder vielmehr Variation des Begriffs in poetischem Parallelismus. Al. u. Syr. haben diesmal den Gegensatz verwischt, indem sie beides ins Praet. setzen. — לָקַח] überh. das Dargebotene annehmen, genehm halten = *acceptum habere* Al. *προσδέχεσθαι*, eig. von Geschenken, hier von Gebeten gleich angenehmen Opfern.

11. יִבּוֹשׁוּ וְיִבָּהֲלוּ] auch 83, 18 verbunden von Feinden Gottes. Die Imperff. sind als Futt., nicht Optat. zu nehmen. In יִבָּהֲלוּ findet schon AE. (wie Hgstb.) eine Antithese zu V. 3. 4 dem Schrecken des Dichters, also eine Vergeltung (Retorsion, wie häufig bei Propheten); was zwar an sich möglich ist, u. für den Sinn eine neue pointe geben würde, aber bei dem häufigen Ge-

brauch des Worts von Feinden Gottes = *verscheucht, verjagt* werden, wie durch panischen Schrecken (s. zu 2, 5), u. neben בּוֹשׁ nicht wahrscheinlich. Vielmehr ist diese Verbindung gleichbedeutend mit dem parall. [יבושׁו ישׁובו], worin ישׁובו dem יבהלו entspricht: denn שׁוּב *zurückweichen* ist s. v. a. zurückgeschlagen werden (wie öft. neutra dieser Art = passiva z. B. נפל, ירד, יגלה Gr. κεισθαι Ges. Lehrg. §. 221, 4), wie 9, 4. 56, 10 (entlehnt von einem Heer u. seinem Angriff), wovon הבהל nur eine poetische lebhaftere Anschauung, zugleich mit dem Grund u. der weiteren Folge, enthält. Ähnl. Verbindungen beider Begriffe in andern gleichbedeutenden Wörtern finden sich z. B. 35, 4. 40, 15 (יִסֹּגוּ אָחוֹר וְיִחְפְּרוּ יִכָּלְמוּ). 70, 4 יָשׁוּבוּ עַל־עֵקֶב בָּשְׁתָּם. — בוש drückt darin, nach dem bekannten praktischen Begriff dieses Worts im A. T., die Vereitelung der Hoffnungen u. Plane der Feinde aus, u. daher ihre Beschämung. Sofern aber שוב ebenfalls das Fehlschlagen des Angriffs ausdrückt, sind beide Wörter im Grunde nur ein Parallelismus desselben Begriffs: nur בוש die innere (sittliche u. religiöse) Seite des Fehlschlagens (die Wirkung auf das Gemüth oder sittl. Bewustsein, nach der Stellung vor Gott u. Menschen), שוב die äussere. Dass שוב weder Reue der Feinde u. Rückkehr zum Dichter (Wiederaussöhnung) bedeuten kann (wie AE. u. K.), noch blosses Hülfswort zum Ausdruck des Adv. wieder (wie einige Neuere), ist von selbst klar. Ebensowenig aber ist an ein beabsichtigtes Correlat u. Ursachverhältniss zu שׁוּבָה V. 5 (Hgstb.) zu denken. — רָגַע] (paus. v. רֶגַע) accus. adv. *plötzlich, in einem Augenblick* öft. zur Verstärkung dem Untergang der Bösen beigefügt: Hiob 34, 20. Jes. 47, 9 ebenso בְּרֶגַע, כְּרֶגַע Hiob 21, 13. Ps. 73, 19. Num. 16, 21. 17, 10. In gleichem Sinn noch häufiger פִּתְאֹם u. פֶּתַע (לְפֶתַע, בְּ) bei Dichtern u. Propheten, u. bei Jesajah zuweilen בְּיוֹם אֶחָד 9, 13. 10, 17. 47, 9 (neben רגע).

## Psalm VII*).

Gottes gerechtes Gericht, das dem Unschuldigen Ehrenrettung, dem Frevler unfehlbar die verdiente Strafe bringt.

1. [Lied Davids, welches er sang zu Jhvh wegen der Reden Kuschs, des Benjaminiten.]
2. Jhvh mein Gott, zu dir habe ich Zuflucht genommen,
   befreie mich von all meinen Verfolgern, und rette mich!
3. Dass er nicht raube wie ein Löwe meine Seele,
   hinwegreissend, ohne Retter.

4. Jhvh mein Gott, wenn ich dieses gethan habe,
   wenn Unrecht ist in meinen Händen;
5. Wenn ich dem der mit mir im Frieden lebte böses erzeigt habe**)
   — errettete ich doch meinen Widersacher ohne Ursach —:
6. So verfolge der Feind meine Seele und erreiche sie, und trete zur Erde mein Leben,
   und meine Ehre leg' er in den Staub. (Selah.)

7. Steh auf Jhvh in deinem Zorn,
   erhebe dich wider die Wuth meiner Widersacher,
   und wach auf zu mir, Recht hast du geboten.
8. Und eine Völkerversammlung umringe dich,
   und über ihr zur Höhe kehre wieder (setz dich wieder).
9. Jhvh wird richten die Völker:
   Richte mich Jhvh (schaffe mir Recht),
   nach meiner Gerechtigkeit und nach meiner Unschuld geschehe mir!
10. Es ende doch die Bosheit der Ungerechten,
    und stelle fest den Gerechten;
    denn ein Prüfer der Herzen und Nieren ist der gerechte Gott.
11. Mein Schild ist auf Gott,
    dem Helfer derer die redlichen Herzens.

12. Gott ist ein gerechter Richter,
    und ein Gott der zürnet (straft) an jedem Tag.
13. Gewiss er wird zurückkehren, sein Schwert wird er wetzen,
    seinen Bogen hat er gespannt und wird ihn richten,
14. Und auf ihn hat er gerichtet die Todeswaffen,
    seine Pfeile wird er zu brennenden machen.

---

*) Ruperti ad Pss. Spec. II. in Velthusen commentt. V, 198—216.

**) Oder: wenn ich dem der mir böses vergilt solches zugefügt habe.

15. Siehe er kreist mit Frevel;
und geht schwanger mit Unheil, und gebärt Lüge.
16. Eine Grube hat er gegraben, und ausgehölt:
und wird fallen in die Versenkung die er macht.
17. Zurückkehren wird sein Unheil auf sein Haupt,
und auf seinen Scheitel sein Unrecht herabfahren.

18. Loben will ich Jhvh nach seiner Gerechtigkeit,
und singen den Namen Jhvhs des Höchsten.

---

Ein Verläumdeter u. Verfolgter ruft unter Betheuerung seiner Unschuld Gottes Gericht an, v. dessen Gerechtigk. er Rechtfertigung u. Schutz für sich u. alle Gerechten bittet u. hofft, u. die Bestrafung des Frevlers, als unausbleiblichen Fluch seiner Thaten, zuversichtlich verkündigt u. in ihrem Walten malerisch schildert.

Zwei Haupttheile in allmähligem Übergang: 1) die persönl. Angelegenheit, Bitte um das Einschreiten des göttlichen Gerichts in seiner Sache V. 2—11; 2) die allgemeine Schilderung der göttl. Gerechtigkeit u. Strafe über den Frevler V. 12—17; nebst einem Schlussvers mit Dank u. Lobgesang dafür V. 18. Der erste Theil zerfällt in natürlichem Fortschritt wieder in vier Absätze oder Stufen. Zuerst der gewöhnliche Hülferuf zu Gott V. 2. 3; dann die Betheurung seiner Unschuld an dem ihm schuldgegeb. Frevel V. 4—6; darauf die Aufforderung Jhvhs ein Gericht zu halten V. 7. 8, nebst der Bitte ihm sein Recht angedeihen zu lassen u. Zuversicht darauf, gegründet auf die allgemeine Eigenschaft Gottes als gerechten allwissenden Richters u. Helfers der Redlichen V. 9—11. Letztere Strophe bildet durch die Mischung des Allgemeinen mit dem Persönl. den Übergang zu dem zweiten allg. Theil. — Sieht man dagegen auf den äusserl. durch Selah u. das folg. קוּמָה V. 7 (wie 3, 8. 10, 12 u. öft.) hervortretenden Wendepunct als den hauptsächlichsten, so zerfällt der Psalm in zwei and. ungleiche Theile: den Eingang mit dem Hülferuf u. der Betheurung der Unschuld V. 2—6, u. den eigentlichen Gegenst. des Ps., das Gericht Gottes; u. zwar nach de Wette u. Hengstenberg in drei gleiche Strophen zu je vier Versen nach drei Tonarten u. Modalitäten des Ausdrucks: nach de W. als Bitte, Zuversicht, Schauen, nach Hengstenberg Bitte, Hoffnung u. Zuversicht. Allein 1) die Abtheil. überhaupt ruht auf der Annahme dass im 2. Theil die Gerechtigkeit Gottes durchaus nur eine persönl. Beziehung habe, da doch offenbar eine allg. Wendung eintritt; 2) die Strophencintheilung darin trennt ohne Grund V. 15—17 vom Vorhergehenden, u. verwischt den Unterschied zwischen dem Schlussvers u. dem vorhergehenden allgemeinen Satz.

Nach der Überschrift dichtete David diesen Ps. gegen einen gewissen Kusch, einen Benjaminiten, der aber sonst nicht vorkommt;

wol ein Stammverwandter Sauls, der David befeindet hatte. [Diese Erwähnung einer uns sonst ganz unbekannten Person u. Begebenheit zeigt dass die Aufschrift aus einer Zeit stammt in welcher man von der Geschichte Davids noch aus andren Quellen, als den uns im A. T. vorliegenden (schriftliche oder mündliche Traditionen) Kunde hatte: als verhältnissmässig altes Überlieferungszeugniss hat sie darum grösseres Gewicht als die meisten andren.] Nach einigen Rabb. freilich soll כּוּשׁ den Saul selbst bezeichnen, entweder כּוּשׁ = *Mohr* genannt *κατ' ἀντιφρασιν*, weil er von schöner Gestalt, oder weil er von schwarzem Gemüth war; zugl. mit Anspielung auf den Namen s. Vaters קִישׁ!! (so Kimchi u. wieder Hgstb.). Andre vermuthen darunter den Lästerer Davids Simei (2. Sam. 16, 5), der ebenso wegen seiner Bosheit so genannt sein soll. Noch and. Meinungen s. b. Ros. —

Seiner Kraft nach könnte d. Ps. Davidisch sein; [er enthält frische, kühne Bilder u. grossartig concipirte dichterische Anschauungen; die Schilderung Gottes als eines Kriegshelden passt in den Mund eines Helden, wie David; auch berührt sich der Ps. mit dem Davidischen Ps. 18, nicht nur in der Anwend. des gebräuchl. Bildes des Schilds (V. 11 vgl. 18, 3. 31. 36) u. den Gottesbezeichnungen יהוה אלהי (V. 2 u. 4 vgl. 18, 29. 7. 22. 32) u. יהוה עליון (V. 18 vgl. 18, 14), sondern auch in der Verbind. v. רדף mit folgendem השׂיג (V. 5 vgl. 18, 38); endlich ist Hiob 15, 35 wahrscheinl. aus Ps. 7, 15 entlehnt]. Dann müste er der Zeit von Davids Verfolgung durch Saul angehören. Jedoch findet sich nichts individuelles u. für das Verhältniss Davids zu Saul charakteristisches darin, so dass die hist. Auslegung wenigstens zum Verständniss nicht nöthig ist. [Da aber V. 5 b ganz dazu stimmt dass David nach 1. Sam. 24 u. 26 Sauls Leben vor seinen (Davids) Waffengefährten schützte, David auch bei jener Gelegenheit, ähnlich wie in unserm Ps., seine Unschuld betheuerte u. an Gottes Gericht appellirte (1. Sam. 24, 12 f. 16. 26, 18. 23 f.), so wird die Annahme, dass David den Ps. gegen Ende der Saulischen Verfolgungszeit gedichtet hat sehr wahrscheinlich. Man darf dann vielleicht vermuthen dass die Verläumdungen jenes Kusch die Übersiedelung Davids zu dem König Achis von Gath betroffen haben.]

1. שִׁגָּיוֹן (vgl. darüber Clauss Einl. S. 116 f. Delitzsch zu Hab. 3, 1) nur hier u. Hab. 3, 1 (ebenfalls Überschrift) im Plur. עַל־שִׁגְיֹנוֹת, mit עַל als ob es ein Instrument wäre, wie auch die älteste Jüdische Auctorität, Menachem ben Saruk (bei Isaki), u. Kimchi erklären (es sei eins der Arten des Saitenspiels), oder eine darauf gespielte Weise, Tonart, oder besser Bezeichnung einer bestimmten Liedergattung, wie hier der Zusatz *welches er sang* erfordert.

Die Etymol. (von שׁגה *irren*) bietet keinen Anhalt: denn die daraus abgeleitete Bedeutung ode erratica, dithyrambus

(Röd. thes. nach Geier Tarnov.) od. Taumellied (Ewald, Clauss, Del., Keil wie schon Rabb. bei AE. = תַּעֲנוּג mit Bez. auf d. Liebestrunkenheit in תשגה Spr. 5, 19 f., während es AE. vielmehr auf die Anmuth des Gedichts bezogen haben will), ist zu gekünstelt um Wahrscheinlichkeit zu haben. Andre Annahmen, wie Loblied (Hymnus), Klagelied u. a. (s. Röd. thes.), sind noch unzulässiger. [Bei ersterer müste man שִׂגָּיוֹן aussprechen; vgl. הִשְׂגִּיא Hiob 36, 24; ܣܓܶܐ pa. u. aph. preisen; ܣܘܓܳܐܬܳܐ Lobgesang.]

Hitz. Comm.: nach سَجْع = rhythmus, oratio rhythmica: rhythmisch abgemessene Rede, der eigentl. Poesie entgegengesetzt. Am kürzesten sind einige alte Überss. (Aq. S. Chald. Hier. u. a.) u. ältere Rabbinen am Ziel, die es ohne weiteres Irrthum, Verirrung, Vergehung (ἀγνοημα, מִשְׁגֶּה, mit Bez. auf eine histor. Deutung u. Hypothese) geben; u. so wieder Hengstb., dem es gelungen ist eine schlagende Bestätigung dafür in אַשְׁגֶּה 1. Sam. 26, 21 (ein Bekenntniss Sauls gegen David), u. darin eine seiner Meinung nach treffende Inhaltsangabe des Ps. sowol als des 3. Cap. des Habakuk zu entdecken! — Die naheliegende Vermuthung dass es eine Nebenform, Spielart des gleichgebildeten הִגָּיוֹן (9, 17 u. a.) ist, = Gedicht, Lied (mit שׁ st. ה, wie سلك = הלך, Syr. Schaphel, Saphel st. Aphel, wie auch d. Arab. Äth. refl. استٰ = אשׁת ein solches voraussetzt), hat — wie Rödiger in Ges. thes. Add. p. 113 eingewendet hat — gegen sich dass d. Wort nach Hab. 3, 1 nicht Lied im allg., sondern nur eine bestimmte Art von Liedern bezeichnen kann.

על דברי] gew. = עַל דְּבַר *wegen*, wie Deut. 4, 21. Jer. 7, 22. 14, 1; doch ist kein Grund die zunächst liegende u. von den alten Überss. gegebene Auffassung *wegen der Worte* des K., zu verlassen. So die Rabb., Calv., Clauss, Hgstb., Hitz. — בֶּן־ימיני] richtiger בִּנְיָמִינִי (1. Chr. 27, 12), patronym. von בִּנְיָמִין; aber gew. so getrennt geschrieben, auch בֶּן־הַיְמִינִי Richt. 3, 15 u. יְמִינִי allein 1. Sam. 9, 1. 4 ff., als ob die Sprache den Ursprung des Namens vergessen hätte.

2. 3. Hülferuf zu Gott als seiner einzigen Zuflucht, Angstschrei der Gefahr, wie gewöhnl. — *Jhvh mein Gott*] dringenderer Anruf, wie V. 4 vgl. 3, 8. — *Bei dir habe ich Zuflucht genommen*] häufiger Ausruf der Bedrängten, die bei Gott Trost u. Hülfe suchen, wie 11, 1. 16, 1. 31, 2. 71, 1. 141, 8; gewöhnl. zu Anfang des Gebets, u. mit nachdrückl. Voranstellung des *bei dir*, im Gegensatz mit menschlicher Hülfe (Kimchi), als

demjenigen der oft die einzige Zuflucht der von aller menschl. Hülfe Verlassenen ist, u. bei dem jedenfalls allein wahre u. nachhaltige Hülfe u. Trost gegen alle innere u. äussere Anfechtungen u. Bekümmernisse zu finden ist; ein Satz den die Pss. u. Propheten den Kleinmüthigen u. Fleischlichgesinnten, die sich immer mit allerlei menschlichen Mitteln u. Listen helfen wollen, u. unstet von einem zum andern schwanken u. v. Sorgen hin- u. hergetrieben werden, unablässig vorhalten. — [הוֹשִׁיעֵנִי u. הַצִּילֵנִי] sind etymologisch so verschieden dass letzteres negativ *herausreissen* aus der Gefahr, *retten* (ῥύομαι, ῥύομαι); ersteres (eig. in weiten freien Raum setzen) umfassender nicht nur neg. *Befreiung, Freiheit*, sondern auch pos. *Hülfe, Heil* bezeichnet: allein im gew. Sprachgebr., besond. in der Bitte, stehn sie gleichbedeutend u. in freiem Wechsel nebeneinander.

3. Dass hier statt des Plur. im vorherg. Vers („alle meine Verfolger") der Singular gebr. wird, u. auch weiterhin von dem Feind bald im Sing. (V. 5. 6. 15—17) bald im Plur. (V. 7. 10) die Rede ist, wird gew. entweder so erklärt dass d. Sing. collectiv od. distributiv (= jeder von ihnen) stehe (AE.), oder den Hauptfeind u. Mittelpunct seiner Feinde, von dem alle Verfolgung ausgieng u. dem jene nur dienten, bezeichne, also nach der hist. Annahme den Saul (Kimchi, Calv.); nach der Überschr. eig. der dort als der Anlass des Ps. genannte Kusch (de Wette), der aber, vielleicht als blosses Werkzeug des Saul gedacht, hier hinter den Urheber zurücktrete. Allein da dieser Wechsel von Sing. u. Plur. ganz gewöhnl. ist bei Dichtern u. Propheten, u. häufig so dass er nicht auf solche Weise erklärt werden kann (z. B. 5, 10 vgl. mit V. 9 u. 11 f. 17, 12 f. vgl. V. 7 ff.), so will Hengstb. den Sing. aus einer „Personification" erklären, d. i. Zusammenfassung der Gesammtheit der Feinde in einer „idealen Person des Gottlosen" die hier allerdings durch Saul repraesentirt werde. Richtiger findet man darin eine Individualisirung des allg. Begriffs, wie sie in allen Sprachen in solchen Fällen gebräuchl., bes. in Sprüchwörtern, u. der Anschaulichkeit dient. So namentl. V. 13—17 in Schilderung der Strafe des Bösen. Hier aber ist der Sing. schon durch die Vergleichung mit dem Löwen, als eine Art Attraction, herbeigeführt. Dieser, wie wilde Thiere überh., ein häufiges Bild der

Feinde, hinsichtl. ihrer Stärke, Gewaltsamkeit u. Gefährlichkeit, wie 10, 9. 17, 12. 22, 14. 22. 35, 17. 57, 5. 58, 7. 91, 13 vgl. 3, 8; s. Bochart Hieroz. I, 3, 5. — טרף] heisst nicht zunächst *zerreissen* (discerpere), wie neuerdings (wie es scheint nach d. Vorgang v. Alb. Schultens zu Prov. 31, 18) gewöhnlich angenommen wird, sondern ist vielmehr ganz = *rapere, carpere* (decerpere): eig. *raffen, rupfen,* pflücken (wovon טָרָף adj. abgepflückt v. einem Blatt Gen. 8, 11 u. Aram. טָרָף Blatt Hez. 17, 9) verwdt. חרף, גרף, رَفّ (wie richtig Fürst Concord., vgl. Ges. selbst unter חרף, רפף); daher *rauben* = חטף, von wilden Thieren, namentl. dem Löwen (vgl. فرس u. فَرِيسَة Beute).

So stets im abstr. טֶרֶף *Raub, Fang* wilder Thiere, concr. ein erbeutetes Thier, *Beute,* dah. *Frass, Speise,* Griech. θήρα: nicht etwa als beim Fang zerfleischt, oder beim Fressen v. den Zähnen zerrissen (nach der gew. Annahme), sondern ledigl. als erjagter geraubter Besitz, Gegenstand d. Genusses u. der Begierde (die Zähne dabei als Organ d. Ergreifens u. Festhaltens vgl. Ps. 124, 6. Hiob 29, 17): vgl. die Phrasen אכל טֶרֶף Num. 23, 24 (wie אכל עַד Beute essen Gen. 49, 27 neben טרף), טָרַף erjagen Hiob 38, 39, festhalten u. in Sicherheit bringen Jes. 5, 29, suchen Hiob 24, 5, darnach brüllen Ps. 104, 21, umkommen aus Mangel an טְ Hiob 4, 11 u. dgl., wo überall der Begriff des Zerrissenen nicht passen würde; auch bildl. übergetragen auf Raub u. Beute der Menschen, wie Nah. 2, 13. 3, 1. Hez. 22, 25. 27. Ps. 124, 6, u. menschl. Speise u. Nahrung Ps. 111, 5. Spr. 31, 15. Mal. 3, 10. Dieser Begriff ist auch im Verbum der herrschende, wie die nähere Betrachtung des Zusammenh. der betr. Stellen zeigt, u. schon Al. u. die ihr folgg. alten Übersss. sowie Hieron., die es fast durchgängig mit ἁρπάζειν, *rapere, capere* ausdrücken, u. wie es scheint die Rabb. meistens (wie Kimchi u. S. Pagninus im WB.) gefast haben. So Gen. 49, 27 זְאֵב יִטְרָף (= זְ טְרָף) ein räuberischer Wolf (neben „Raub essen" u. „Beute theilen") Al. λύκος ἁρπαξ, wie Ps. 22, 14 אַרְיֵה טֹרֵף ein räuberischer Löwe, neben שֹׁאֵג brüllend sc. nach Raub (vgl. 104, 21), Nah. 2, 13 „ein Löwe der raubt für s. Jungen", parall. „füllt mit Raub (טֶרֶף) s. Hölen" u. s. w. (vgl. V. 14. 3, 1 v. Ninive als Raubhöle); Hez. 19, 3. 6. 22, 25. 27 טְ טֶרֶף (von raubsüchtigen Vornehmen, mit Wölfen u. Löwen verglichen) = Raub rauben Al. ἁρπ. ἁρπαγματα. Daher öfters, um die Unentreissbarkeit der Beute des Löwen anzuzeigen, die gangbare Formel וְאֵין מַצִּיל folgt, wie Mich. 5, 7 (vgl. Jes. 5, 29) u. bildl. übergetragen auf Gott in Drohungen, um die Unentrinnbarkeit seiner Strafgerichte zu veranschaulichen, wie Hos. 5, 14 „ich werde wie ein

Löwe sein gegen Ephraim . . . ich werde rauben (אטרף) u. davongehn, wegtragen u. niemand entreisst's" (wo auch d. beigefügte „davongehn" u. d. parall. נשׂא „wegtragen" nur auf einen Raub passt), u. Ps. 50, 22. So auch an unserer Stelle, wie das folg. פרק (s. nachher) u. ראין מציל lehrt. Nur selten u. unsicher ist die jedenfalls erst daraus hervorgegangene Bedeutung *zerreissen, zerfleischen* (sofern die wilden Thiere ihre Beute gewöhnl. mit den Zähnen zerreissen u. fressen), wie in טְרֵפָה zerrissenes Thier (im Ggstz. mit נְבֵלָה gewelktem d. i. an Krankheit gestorbenem Lev. 7, 24. 17, 15. 22. 8) u. dem daneben stehenden pass. יְטֹרָף Ex. 22, 12: aber sonst im Verb. selten mit Sicherheit anzunehmen, wie etwa Hos. 6, 1 (von Gott) im Ggstz. mit רפא parall. נכה schlagen. Deut. 33, 20 mit dem Obj. „Arm u. Schädel", wo auch Al. *συντρῖψας* Vulg. aber cepit, u. bildl. vom Zorn Hiob 18, 4 (נֶפֶשׁ). 16, 9. נפשי] hier = *mein Leben*, welches der eig. Gegenstand u. Zweck des Fangs, u. nach dem 2. Gl. rettungslos verloren ist, vgl. zu V. 5. — פרק] wird — wie schon von Targ. Hier. AE. u. den meisten ältern christl. Ausll. — gewöhnl. ebenfalls *zerreissen, zerfleischen* genommen wie d. parall. טרף, u. die Bedeutung durch diesen vermeintlichen Parall. unterstützt (Ros.); aber wie sie diese Grundlage durch das Vorstehende verloren hat, so ist sie auch sonst im Hebr. Sprachgebr. unerweislich. Überall heisst es *abbrechen, abreissen, wegreissen, avellere, abrumpere, abripere* (wie das Joch v. Halse Gen. 27, 40, Pi. Hithp. Ringe aus den Ohren Ex. 32, 2. 3. 24, Zweige Hez. 19, 12. Klauen von Thieren Zach. 11, 16). Daher *entreissen, retten, eripere* = הציל aus feindlicher Gewalt Ps. 136, 24. Klgl. 5, 8, herrschend im Aram. Sprachgebr. (u. von Alex. u. den von ihr abhängigen Übersss. falsch hier angewendet, mit willkürl. ergänzter Verneinungspart. u. so dem Folg. gleichgemacht *μὴ ὄντος λυτροῦμενου μηδὲ σώζοντος*).

Auch in der einzigen für jene Bedeutung geltend gemachten Stelle 1. Kön. 19, 11 v. (v. Sturm, zur poet. Veranschaulichung seiner Gewalt) מפרק הרים „Berge zerreissend" (wofür d. parall. „Felsen zerschmetternd" allerdings spricht) ist sie wenigstens nicht nothwendig, u. ebensogut die gewöhnliche passend: „Berge *wegreissend", avellens, dimovens* (vgl. das neutest. „Berge versetzen", als Beispiel einer andern grossen Gewalt). Ebensowenig liegt sie in der Anal. der Aram. u. Arab. Schwestersprachen (Stange antier. I, 65 gegen JDMichaelis). Auch das abstr. פֶּרֶק heisst Nah. 3, 1 nicht *dilaceratio* sondern *rapina, Raub* — wozu auch das beigefügte כַּחַשׁ *Lug, Trug* besser passt —, gleichbedeutend mit dem

parall. טֶרֶף, so dass dort derselbe Parall. zwischen den beiden Substantiven entsteht wie hier zw. den Verben. So auch JHMich. *abripiens* u. die Rabb. Überlieferung in Parchons u. Kimchis WBB. (durch פרך u. פרשׁ דבר מדבר ausgedrückt). Auch Olsh. bezweifelt die Bedeutung, u. vermuthet sogar טֹרֵף als urspr. Lesart: aber nach obiger Nachweisung ganz unnöthig.

Darauf führt auch d. folg. ואין מציל] eine gangbare Formel der Rettungslosigkeit, die zunächst die Unentreissbarkeit einer Beute aus feindlicher höherer Gewalt bezeichnet (s. oben), dah. öft. mit מִיָּד Deut. 32, 39. Jes. 43, 13. Hiob 10, 7. Dan. 8, 4. 7 (vgl. פרק מיד Klgl. 5, 8), oder den zufälligen Umstand dass niemand da ist oder sich bereit finden lässt es zu thun, wie Richt. 18, 28. 2. Sam. 14, 6. Hiob 5, 4; hier wegen Vergleichung mit dem Löwen das erstere.

V. 4—6. Er betheuert seine Unschuld u. Redlichkeit vor Gott, u. dadurch s. Würdigkeit zu göttlicher Hülfe mit einer Verwünschung, wodurch er sich aller Gewalt des Feindes bis zum äussersten u. dem Verderben willig preisgibt wenn er sich an ihm verschuldet hätte, wovon er vielmehr das Gegentheil gethan zu haben versichert. Ein Beweggrund zum angerufenen Einschreiten Gottes, der eine nothwendige Bedingung der göttlichen Gerechtigkeit aussagt, die öft. ausdrückl. hervorgehoben wird, wie 11, 4 ff. 17, 1 ff. 26, 1 ff. u. a. V. 4. 5 sind Vordersätze mit wiederholtem אִם, wozu der Nachsatz V. 6 folgt. Ebenso Hiob 31, 5 ff. wo eine ganze Reihe solcher Vorder- u. Nachsätze. — *Dieses*] bezieht man gew., wie jetzt wieder Hitz. u. Böttcher Neue Ährenl., auf gewisse nicht genannte als bekannt vorausgesetzte Beschuldigungen des Feindes oder der Gegner (wie Hiob 10, 13 זֹאת u. אֵלֶּה): besser, wie schon Isaki, auf das Folgende, wie oft, z. B. Gen. 45, 19. 1. Kön. 11, 11. Jer. 5, 7. Ps. 74, 18. Jes. 66, 2 u. a., ebenso אֵלֶּה Ps. 42, 5 הוּא Deut. 32, 34 (s. Ges. thes. זֶה). So Ros. de W. Ges. Del. u. a. — *Wenn Unrecht ist in meinen Händen*] ganz wie חָמָס בְּכַפַּי Hiob 16, 17. Jes. 59, 6. Jon. 3, 8, אָוֶן בְּיָדְךָ Hiob 11, 14, u. רָעָה בְיָדִי 1. Sam. 24, 12. 26, 18 (in einer ähnlichen Betheuerung Davids gegen Saul). Die *Hände* nach Hebr. anschaul. Redeweise als Werkzeuge des Handelns, dah. oft mit d. allg. Begriff eines Werkzeugs (Beispp. Glassius philol. s. T. 1 ed. Dathe 113 f.): aber wo von einem Frevel die Rede ist, wie hier, keineswegs

ganz bedeutungslos (wie Dathe, Ros.), sondern nach einer zwiefachen poet. Anschauung: entw. die Hände dadurch als befleckt gedacht, wie Hiob 31, 7 die Betheuerung bestimmter lautet „wenn ein Flecken an meinen Händen klebt“ (vgl. 11, 14. 15), insbes. Blutflecken (Jes. 1, 15. 59, 3. Klgl. 4, 14. Hez. 23, 37. 45), vom Mord (auch typisch für todeswürdige Unthaten überh., s. zu 9, 13), dah. v. d. Unschuld bildl. „Reinheit der Hände“, „rein v. Händen“ (נְקִיּוֹן כַּפַּיִם, נְקִי כַּפַּיִם), vgl. Jes. 1, 15. 16 (wo sich an den Vorwurf der blutbefleckten Hände sofort d. Aufforderung sie rein zu waschen anschliesst); oder als Werkzeug des Greifens, Fassens d. i. des Raubs, der Erpressung, Bestechung u. s. w., mit einem Wort vom Besitz unrechten Guts (בֶּצַע), als zweite Hauptart von Freveln gegen den Nächsten.

5. אִם גָּמַלְתִּי שֹׁלְמִי רָע] die alten Überss. fast sämmtlich, wie auch Isaki, *wenn ich dem wiedervergolten der mir böses vergolten*, indem sie שלמי רע verbinden; die Accentuation der meisten Hdss. entspricht dieser Auffassung, die auch unter den Neuern (Sachs, Böttcher, Olsh., Hitz.) noch Nachfolge gefunden hat; Chald. dagegen nach einer andern Verbindung (רע als Obj. zu גמלתי) — die sich auch in einer Hds. ausgedrückt findet (siehe krit. Note) — u. verschiedenen Auffassung des שלמי: *wenn ich böses vergolten habe dem Mann meines Friedens* d. i. dem der mit mir in Frieden steht, wie Kimchi, Calv., Ruding. Bei jener Erklärung ist anzunehmen dass שֹׁלֵם Part. zu dem Pi. שִׁלֵּם bezahlen, vergelten ist (vgl. über לבר = מדבר zu 5, 7). [Zu גמלתי muss dann entw. das Obj. רע, das zunächst zu שלמי gehört, ergänzt werden (Olsh. Hitz.), oder] man muss annehmen dass גמל durch die Beziehung zu שֹׁלְמִי רָע, wenn auch nicht die Bedeutung vergelten (s. u.), so doch die Bedeutung „demgemäss ihm erzeigen“ erhalten habe. [Das dem Psalmisten zugefügte Böse aber ist nur in Bezug auf das hypothetische u. als nicht vorhanden bezeichnete feindselige גמול desselben als Vergeltung von bösem bezeichnet; vgl. שִׁלֵּם גְּמוּל Jes. 59, 18. 66, 6. Jo. 4, 4. Man kann nicht einwenden dass אִם שִׁלַּמְתִּי

---

V. 5. Statt אִם־ גָּמַלְתִּי שֹׁלְמִי רָע accentuirt eine Erfurter Hds. (siehe ed. JHMich. in den Varianten) גָּמַלְתִּי שלמי: was, obgleich es der Auffassung der Ch. u. Kimchis zu Grunde liegt, sich doch sonst nirgends bemerkt findet.

גְּמַלְנִי רָע zu erwarten wäre; denn nicht das soll gesagt werden, dass der Psalmist böses nicht wiedervergolten, sondern dass er das ihm zugefügte Böse nicht durch böses provocirt habe, so dass jenes Vergeltung seines bösen Thuns wäre; also: „wenn ich dem der mir böses vergilt solches zugefügt habe"]. Da man indessen immer ungern das Sachobject bei גמלתי vermisst, ein solches aber in רע vorhanden ist, u. שָׁלֵם für משלם sonst nicht vorkommt, so ist wol die andre Erklärung vorzuziehen.

Im Kal näml. hat שלם seine urspr. Bedeut., die sich auch im Adj. שָׁלֵם u. Abstr. שָׁלוֹם (= Einheit, Ganzheit, integritas; opp. Zerrissenheit u. Verletzung) findet, näml.: *ganz sein, integrum esse*, d. i. neg. *unversehrt*, pos. *vollkommen*, dah. theils fertig, vollständig, th. heil, gesund, in gutem Stande, Wohlstand; dann übergetragen auf geistige sittliche Einheit u. Unversehrtheit, Ganzheit a) des Herzens u. der Gesinnung d. i. Redlichkeit (integritas) = תם, u. b) der durch heil. Bande der Religion oder des Bundes verbundenen Gemüther u. ihrer Gemeinschaft, des Rechts- u. Liebesverhältnisses der Menschen, sowol untereinander (vgl. הֲשָׁלוֹם s. v. a. kommst du in guter Absicht? = לטובה, bona fide; vielleicht aber auch: ist's geheuer?) als mit Gott, bes. in negativer Hinsicht: Unverletztheit, unverbrüchliche Heilighaltung d. Bundesbandes = Frieden d. i. Verhältniss der Treue u. des Glaubens (אמת), wonach keiner etwas vom andern zu fürchten, nichts böses sondern nur gutes zu erwarten hat; pos. Einigkeit, Freundschaft; im Verh. zu Gott = unverletzter Gnadenstand, wie in שְׁלָמִים, den Opfern die zu Erhaltung desselben gebracht werden [35]).

Demnach kann שלמי so viel sein als אישׁ שְׁלוֹמִי 41, 10. Jer. 38, 22 (Obadj. 7) vgl. 20, 10 = der mit mir in Frieden u. Freundschaft steht, den zu beleidigen also ein Treubruch, eine Handlung der Ruchlosigkeit ist, die nach der Denkart des ganzen Alterth. nicht ohne göttl. Strafe bleiben kann. Nur muss man dann שְׁלֻמִי aussprechen, da die active Form des Part. nicht begreiflich wäre. — גמל aber heisst an sich nicht *vergelten* (wie alle alten Übersss. u. die Rabb.), sondern — wie schon Rud. bemerkt — überh. einem etwas *erweisen, anthun* (gutes oder böses, insb. gutes, = wohlthun), aber allerdings mit Beziehung auf Zurechnung oder Vergeltung, mit d. Begriff der Verdienstlichkeit oder Schuld solchen Thuns (bes. in גְּמוּל), u. erst

[35]) S. mein Osterprogramm de primitiva festorum Hebr. ratione P. II. Addenda.

in der Verbindung mit שָׁלַם oder חָשִׁיב oder durch ein beigefügtes כְּצִדְקִי u. dgl. (18, 21) entsteht der Begriff der Vergeltung (ohne dies nicht leicht anzunehmen, u. auch in den in Ges. Lex. dafür angeführten Stellen nicht nöthig [36])). — ואחלצה u. s. w.] sehr streitig. Ganz verfehlt Alex. u. ihre Nachfolger *ἀποπεσαιμι ἀρα ἀπο των ἐχθρων μου κενος*, als Nachsatz, also Verwünschung, s. v. a. so will ich *leer abziehen* von meinen Feinden d. i. besiegt oder mit getäuschter Hoffnung (viell. nach חלץ מן Hos. 5, 6 sich entziehen, wie Ferrandus). Ähnl. Hier., aber besser trans. u. als Forts. der Vorwürfe: *dimisi* hostes meos *vacuos* (wol חלץ = *ausziehen*, dah. leer entlassen gefast). So auch Isaki bestimmter vom *Ausziehen der Kleider* = פשט, mit Beziehung auf 1. Sam. 24, 4. 5, in dem Sinn: wenn ich (beim Abschneiden des Mantelzipfels) ihn ganz auszuziehen u. leer (nackt) hinzustellen beabsichtigte. Diese Fassung ist von L. de Dieu weiter ausgebildet worden zum Begriff der *Plünderung*, näml. חלץ eig. = خلع ausziehen (Schuhe, Kleider), daher hier Pi. = Aram. חלץ im Kriege dem überwundenen Feind die Rüstung ausziehen = *spoliare*, *συλαν*, *plündern*, wie Chald. 1. Sam. 31, 8. 9 für פשט, Syr. Apg. 19, 37. Kol. 2, 8 = *συλαγωγειν*, vgl. חליצה = exuviae, spolia. So die meisten Neuern. Da aber die eigentl. Bedeutung hier nicht recht anwendbar ist, so gibt man ihr irgend eine uneigentl. Wendung, wie Ros. nach N. W. Schröder s. v. a. regia dignitate exuere (in Bez. auf Saul), Hitzig früher = erschlagen, ebenf. in Bez. auf Saul 1. Sam. 24 u. 26, wäh-

---

[36]) Da das Wort auch *entwöhnen* u. *reif werden* heisst, u. auch גָּמָל *Kameel* davon herkömmt, so ist der Grundbegriff, der dies alles vereinigen soll, freilich nicht so leicht zu ersehen u. sehr streitig: Gesenius (nach Schultens zu Prov. 3, 30 u. clav. diall. v. غمل) *fovere*, Fürst conc. verwandt חמל *tragen* (wov. גמל Kameel) u. עמל *afferre* = conferre in aliq., erzeigen (die andere Bdtg.: entwöhnen u. s. w. wird einer besondern unerklärten Wurzel zugewiesen) — beides gleich verwerfl. Hengstenb. v. جمل *schön* sein, sich schön, gut zeigen, dah. *schenken*, wie er überall gradezu übersetzt! Das Richtige hat schon längst Hitzig (in einer Rec. des Winer'schen Lex. in der Jen. LZ. von 1830) aufgestellt: dass es = גָּמַר eigentl. *perficere*, *perpetrare*, verwdt. Äth. גבר, dah. die Begriffe *reif* u. *entwöhnt* werden, dah. גָּמָל v. ausgewachsenen Kameel (neben בֶּכֶר u. s. w. junges Kameel, wie v. andern jungen Thieren u. Gewächsen). Im Arab. der Begriff des *sittl. Vollkommenen* (accomplished) in جمل, des *Reifen* in كمل.

rend de W. den allg. Begriff *Raub*, *Gewaltthat*, *Unrecht* üben herausnehmen will. Allein dagegen ist: 1) dass d. Begriff spoliare zwar im Nomen חליצה, aber nicht im Verb. gebräuchl. ist, auch im Kal nur allg. *ausziehen* (Schuh, Kleider), aber nicht plündern, im Piel aber auch jenes nicht, sondern nur *herausziehen*, *retten* bedeutet. Daher Andre nach Chald. *bedrängen*, *bedrücken*, u. ähnl. Syr. אלץ = לחץ. So bes. Hitz. Comm., der annimmt dass aus לחץ im Pi. חלץ geworden sei, um die Verdoppelung des Gutturals zu vermeiden, u. Böttcher Neue Ährenl., der וָאֶלְחֶצָה lesen will; beide unter Berufung darauf dass לַחַץ anderw. im Parall. mit צַר (Jes. 30, 20) oder statt desselben (1. Kön. 22, 27) steht, wie hier neben צררי. Allein es bedarf solcher gewagten Auskünfte nicht. — Bei der vorhin vorgezogenen Erklärung des 1. Glieds kommt noch 2) für die Deutung des חלץ von einer Feindseligkeit überh. die Schwierigkeit dass das zweite Glied zu dem ersten in einem Misverhältniss steht: das erste bezeichnet eine allg. anerkannte Unthat gegen einen Freund, das zweite die Befeindung eines Drängers, der noch dazu ohne Ursache Feind ist, was für kein Unrecht galt, also keine Verläumdung sein kann; „ohne Ursache" aber zum Verb. zu ziehen geht nicht, da man einen Feind nie ohne Ursache bekriegt. Man könnte zwar mit de W. entweder annehmen dass es bedeutungslos stehe, da es stehendes Beiwort der Feinde der Frommen ist, wie 25, 3. 35, 19. 69, 5. 109, 3 u. a.; oder dass es einen Gegensatz, die Verneinung des חלץ, in sich schliesse: wenn ich meinen Widersacher befeindete (vielmehr ist er ohne Ursache mein Widersacher d. i. ich habe ihm keine Veranlassung dazu gegeben); welcher Satz hier praegnant als Beiwort in den Begriff des Widersachers aufgenommen wäre, wie öft. die Wirkung oder ein Folgesatz in den Begriff des Objects aufgenommen ist. Allein — abgesehen von der Härte — ergibt auch dieser Satz keine rechte Verläumdung, u. macht in der Hauptsache keine Änderung. Daher wird ואחלצה am besten mit A. Ezra (der וְ in וַאֲנִי 2, 6 vergleicht), Kimchi u. S. b. Melech (mit Berufung auf וְ in ועבדיך Gen. 42, 10, wie schon der von A. E. angeführte Moseh Gekatilia), Calv., Rud., JHMich., Ew., Köster, Thol. in der allein im Hebr. Sprachgebr. gesicherten Bedeutung *retten* zu nehmen, u. der Satz als beigefügte Berich-

tigung oder Widerlegung durch Versicherung des Gegentheils in Parenthese zu setzen sein: *vielmehr errettete ich* (od. *errettete ich doch*) *meinen Widersacher ohne Ursache* d. i. den der mich o. U. befehdet. Dergl. Parenthesen mit וְ, bes. im fut. parag., sind auch sonst in den Pss. nicht selten, wie 40, 6. 51, 18. 55, 13 (s. zu d. Stellen); Hiob 6, 10. [Namentl. aber finden sich in Hiob 31 ganz gleichartige zwischen den Vordersatz u. den eine Verwünschung enthaltenden Nachsatz eingeschaltete Parenthesen, bes. V. 30. 32. 18. Daraus kann man sehen mit welchem Recht Böttcher die Parenthese „ganz störend" u. Hitzig die Erklärung unzulässig findet.]

6. Nachsatz: die Verwünschung. — נפשי] wie V. 3 nicht = *mich*, wie gew., sondern *mein Leben* (vgl. parall. חַיַּי), ausdrucksvoller als das blosse Pronomen: „sofern er ihn nicht verfolgt um ihn gefangen zu nehmen, sondern um ihn zu tödten" (Kimchi), d. h. um gleich den Endzweck des Verfolgens anzugeben, dass es dabei auf das Leben selbst abgesehen ist, u. die Güter zu bezeichnen die er preisgeben will wenn er schuldig befunden wird. So wird oft durch נפשׁ die Art der Feindschaft u. Verfolgung sowie der Gefahr u. der erbetenen Rettung bezeichnet,

---

V. 6. יֵרַדֹּף] ist eine Unform: entweder aus zwei Formen יִרְדֹּף u. יְרַדֵּף gemischt — wie Kimchi u. JHMich. (aber als wirkl. v. Verf. gebrauchte forma hybrida zur Andeut. des dopp. Sinns verfolgen u. verfolgen lassen, was ganz verwerfl., um so mehr da d. Piel keine caus. Bedeut. hat u. nur poet. st. des Kal steht), u. in anderm Sinn, als zwei verschiedene Lesarten die ein Abschreiber so verbunden, Köhler (Repert. III, 31) u. Hengstenb. (dieser so dass die Masorethen die ursprüngl. Lesart יְרַדֵּף, poet. Steigerungsform, auf diese Weise in יִרְדֹּף corrigirt hätten, was wenig Wahrscheinlichkeit hat) —; oder besser verdorbene Lesart st. יִרְדֹּף oder vielmehr יִרְדֹּף (wie יִצְחַק Gen. 21, 6. רֻטְפַשׁ Hiob 33, 25 u. dgl. s. Ges. Lehrg. §. 15, 4), wie auch manche Hdss. u. Ausgg. bei de Rossi haben, woraus dann in schneller Ausspr. u. misbr. Orthogr. יִרַדֹּף werden konnte (was aber nicht mit Stange u. Ros. mit Beispp. des regelmässigen u. nothw. Hülfsvocals Pathach wie in יִחַר, שְׁמַעַן oder des zwar willkürl. aber ebenf. in dem Silbengesetz begründeten Pathach furt. in יִחַדְּ Hiob 3, 6 לָקַחַתְּ belegt u. gerechtfertigt werden kann, wie schon de W. bemerkt hat). [Eher kann als einigermassen analog angeführt werden: חַבּוּרָה neben חִבּוּרָה u. אַשֻּׁרִי neben אֲשֻׁרַי.] So Ges. Lehrg. §. 114, 2. Ew. Lehrb. §. 224a [der aber das dag. in ד für das stehen gebliebene dag. len. hält!!]. Olsh. 502; auch Hitz. Vgl. darüber Stange anticrit. in Pss. I, 70 ff. u. Ros.

wie 16, 10. 17, 9. 13. 22, 21. 30, 4. 31, 14 u. a., hier insbes. wie 143, 3. — *Verfolgen und erreichen*] ist eigentl. nur eine poet. volle Formel (Parallelismus) für *erreichen* allein, um das es eigentl. gilt (das Verfolgen hat zwar auch seine besonderen Ängste, aber die kommen in dieser Formel nicht in Betracht), wie 18, 38. Ex. 15, 9. Deut. 28, 45. vgl. 71, 11. Klgl. 3, 66. Hitzig hat in der Übers. unrichtig u. gegen die Acc. וירדפ zum folg. Satz gezogen. — Das *Erreichen* ist aber auch wieder nur ein Mittel u. Übergang zum folg. רמס לארץ] *zur Erde treten, niedertreten*, vollst. hinwerfen (zu Boden werfen) u. zertreten (Jes. 28, 2. 3. Dan. 8, 7) = parall. *in den Staub legen*, wie *projicere* u. *proculcare*, beides bildl. für verachten, verächtl. behandeln u. zugl. schonungslos (ruchlos) zu Grunde richten, verderben (vgl. unser „mit Füssen treten"), sei es das Leben, wie hier, oder sonstige theure u. Achtung verdienende Güter, vgl. 18, 43 (nebst der Vergleichung mit Strassenkoth, wie Jes. 5, 5. 10, 6. Mich. 7, 10) Jes. 28, 2. 3 (vgl. Gerechtigkeit zu Boden werfen Am. 5, 7) 63, 3. Hez. 34, 18 f. 2. Kön. 14, 9 (dah. רמס Jes. 16, 4 abs. gradezu von einem Völkerzertreter = parall. שדד der Völker verwüstet), vgl. בוס, דכא, דוש. — *Meine Ehre leg' er in den Staub*] ist zwiefacher Auffassung fähig, jenachdem man כבודי *meine Ehre* nimmt, wonach auch *Staub* eine verschiedene Bedeutung erhält. Entweder ist כבודי im eigentl. u. gewöhnl. Sinn meine Ehre d. i. Würde, Hoheit (wie 4, 3. Hiob 19, 9): dann ist *in den Staub legen* bildl. = demüthigen, herabwürdigen, schmähen, also s. v. a. parall. *zur Erde treten*. *Staub* ist noch stärker als *Erde* ein Bild der Niedrigkeit u. der Erniedrigung, zugleich auch des Schmutzes im Ggsatz mit der Reinheit u. dem Glanz der Ehre (so auch Asche u. הומר Dreck, Strassenkoth). So in dem Trauerritus *an der Erde, auf dem Staube sitzen*, nebst Staub werfen auf das Haupt (auch *Asche* neben Staub Hiob 2, 8. 42, 6) u. anderen Zeichen des squalor (קדר); als Symbol der Demüthigung unter die Hand Gottes, u. des Abthuns aller Würde u. Zier des Lebens, dah. Erniedrigung, Schmach überh.: wie „im Staube sitzen" Jes. 47, 1 (vgl. 3, 26) v. besiegten Völkern unter dem Bild einer entehrten trauernden Jungfrau; „zum Staube gebeugt sein" parall. „am

Boden kleben" 44, 26. 119, 25 (v. d. Seele u. dem Bauch: erstere das empfindende Subject, letzterer = Leib entlehnt vom Trauerritus); „zur Erde, in den Staub, in den Koth werfen" = demüthigen Jes. 25, 12. 26, 5. 28, 2. Am. 5, 7. Hiob 30, 19. Klgl. 2, 2 vgl. zu רמס vorhin). Poet. variirt „Staub lecken" 72, 9. Mich. 7, 17 (von gedemüthigten niedergeworfenen Feinden); „s. Haupt (Horn, Mund) zur Erde beugen, in dem Staub verbergen" u. dgl. Hiob 16, 15. 40, 13 vgl. V. 11. 12. Klgl. 2, 10. 3, 29; „zur Erde entweihen" (חִלֵּל d. i. seiner heiligen Würde entkleiden u. schänden) Ps. 74, 7. 89, 40 (vgl. Jes. 23, 9. 43, 28. 47, 6); dah. Ggsatz „aus dem Staube erheben, erhöhen" 113, 7. 1. Sam. 2, 8. 1. Kön. 16, 2. So Calv., Vatabl., Geier, JHMich., Hitz. u. a. (manche willkürl. wie 3, 4 mit Bez. auf die königl. Würde Davids). כבודי kann aber auch nach gesichertem poet. Sprachgebr. = נַפְשִׁי meine Seele sein (entw. als das kostbarste Gut des Menschen, oder als Träger der Würde u. Hoheit des Menschen, Abglanz der göttlichen כבוד) wie 16, 9. 30, 13. 57, 9. Gen. 49, 6, u. das wäre hier nach dem Parall. u. V. 3 s. v. a. mein Leben: dann ist *Staub* = Grab, d. i. Tod, wie häufig in den Phrasen „in den Staub hinabsteigen" (ירד ע) 22, 30. 30, 10, bestimmter „in den Todesstaub legen" 22, 16, „im Staube liegen oder schlafen" (שכב ע) Hiob 7, 21. 20, 11. 21, 26, u. „Bewohner des Staubs" (שׁכני ע) Jes. 26, 19: also *in den Staub legen* = in das Grab stürzen, tödten, was ganz dem parall. „mein Leben zu Boden treten" entspräche. So schon die Rabbinen: AE. (der gegen die Erklärung des Jud. b. Bileam durch Leib, wegen des „in den Staub legen", richtig bemerkt es sei bildl. gesagt, wie „meine Seele klebt am Staube" 119, 25), Kimchi, S. b. Melech (der es durch הנשמה העליונה die obere Seele erklärt, weil sie כבוד הגוף ויקרו „die Ehre u. Zierde des Leibes" sei), u. die meisten christl. Ausll.; u. dafür spricht allerdings am meisten der Parall., u. der Zusammenhang mit dem correlaten נפשי V. 3, welches lehrt dass es sich um „die Seele", das Leben handelt (Hengstenb.). Zwar könnte an sich „meine Seele" auch als Umschreibung der Person oder vielmehr Bezeichnung des empfindenden Theils derselben, u. „in den Staub legen" als Bild der Erniedrigung oder Trauer ebenso von ihr gesagt sein wie 44, 26. 119, 25 intr. „zum

Staub gebeugt sein" u. s. w. (so Ros. u. de W.): allein der Sinn wäre hier zu schwach. Doch mag in dem „in den Staub legen", wie in dem „zu Boden treten", zugleich ein schimpflicher u. erniedrigender Untergang, also eine Beziehung auf die Würde des Dichters liegen, wie Hgstb. annimmt. — לארץ u. לעפר mit ל = על oder אל, wie 44, 26 (in dems. Parall.), לעפר 119, 25. Hiob 7, 21; u. לארץ ist in solchem Zusammenhang das Gewöhnliche, auch bei ישב, wie Jes. 3, 26. Hiob 2, 13, u. selbst ישב לכסא 9, 5 [37]).

V. 7—11. Nachdem er seine Unschuld u. die Reinheit seines Gewissens vor Gott so kräftig betheuert hat — ohne welche er es nicht wagen dürfte vor Gottes Richterstul zu treten —, fordert er Gott als Weltrichter auf gegen s. Feinde einzuschreiten u. ein Gericht zu halten, u. zwar ein öffentliches, um s. Unschuld auch vor aller Welt zur Anerkennung zu bringen. So der Zusammenh. richtig von Ros. gefast.

*Steh auf*] d. i. erhebe dich zur Hülfe, gangbare Formel der Aufforderung z. Einschreiten wie 3, 8. Über die Betonung von קומה auf d. letzten Silbe s. zu 3, 8. — *In deinem Zorn*] so erhebt sich Gott immer zum Gericht, zur Strafe: Zorn Gottes als Princip der Strafgerechtigkeit s. zu 6, 2. — הִנָּשֵׂא] *erhebe dich*, ebenso 94, 2. Jes. 33, 10 von Gott als Richter. JHMich. nimmt es bestimmt vom Besteigen des hohen Richterstuls, wovon im folg. Vers: aber hier wol allgemeiner = קומה u. עורה vom Einschreiten überh., oder dem Entschluss u. ersten Beginn desselben; ganz falsch aber Venema (durch שִׁבְתָּה V. 8 verleitet) = sich von dem Thron, worauf er Gott schon sitzend denkt, erheben u. herabsteigen um Gericht zu halten, worauf er dann V. 8 wieder dahin zurückkehre. — עֶבְרָה] eig. vom *Überlaufen* eines kochenden Wassers oder *Übertreten* eines angeschwollenen Flusses (wie in פחז, זיד von der Leidenschaft überhaupt, in deren Natur das Heraustreten aus den gesetzten Schranken der gewöhnlichen Haltung liegt), dah. poet. vom Zorn, Wuth, wie unser *Aufwallung, Aufbrausen*, u. zwar ohne besondren Nachdruck vom Zorn über-

[37]) Es ist ganz ungegründet u. eine falsche Akribie wenn Hgstb. behauptet dass ל stets das Verhältniss der Hörigkeit anzeige, also hier das Leben „der Erde angehören", die Ehre „ein Eigenthum des Staubes werden" soll! was z. B. bei dem Stul 9, 5 gar nicht anwendbar ist.

haupt, insb. Zorn Gottes d. i. Strafgericht = זעם [38]). Der Plur. עברות steht hier poet. st. Sing., wie Hiob 21, 31. 40, 11 [39]). בעברות צורדי] haben die alten Übersetzungen theils ganz falsch abgeleitet (Alex. Gränzen ἐν πέρασι von עֵבֶר, Syr. Ar. Hals, wol v. עֶבְרָה), theils — wol vom parall. באפך verleitet — vom Zorn Gottes gegen die Feinde verstanden (Ch. u. Hier.), u. so unter den Rabb. Isaki (בהתעברך עליהם), gegen die Grammatik: dagegen AE. u. Kimchi richtig von dem Zorn (der Wuth) der Widersacher, dem der Zorn Gottes „gegenübersteht" (AE.), mag בְּ *bei, wegen* oder *gegen* (wie Calv. Rud. Del. Hitz. vgl. 27, 12. Mich. 7, 6) übersetzt werden. Die Auffassung Venemas *invasiones, impetus* hostiles ist zwar dem Sprachgebr. des Verb. עבר gemäss, wie Jes. 8, 7 f. (entlehnt v. einem übertretenden Fluss) Hiob 9, 11. 15, 19. Mich. 5, 7. Am. 5, 17, aber nicht dem dieser Form. — *Wach auf*] ähnl. Formel der Aufforderung zum Einschreiten wie d. parall. *steh auf*, im Gegensatz mit *schlafen*, Bild der Unthätigkeit u. Gleichgültigkeit womit Gott s. Schützlinge verderben zu lassen scheint, vgl. 44, 24 „wach auf, warum schläfst du?" 35, 23. 59, 5 f. Von einem Richter wie

---

[38]) Keineswegs, wie Ges. thes. u. Hgstb., eig. *Überschreitung*, dann spec. von einem heftigen alle Schranken der Ordnung durchbrechenden Zorn; wie denn auch die sonstigen Wörter vom Zorn (wie אַף eig. Schnauben, חֵמָה eig. Gluth) von der Natur der Leidenschaft entlehnt sind, ohne einen bes. Nachdruck hineinzulegen u. einen höhern Grad ders. zu bezeichn.

[39]) Wenn dort der st. constr. pl. עֲבֹרוֹת, mit Beibehaltung des Segol des Sing., hier dagegen עֲבָרוֹת mit Patach st. Segol lautet, so hat letztere Form nicht in der Liebe der Gutturale zum *a* ihren Grund, wie Hgstb. meint (denn bekanntlich stehn beide Vocale in Vordersilben gleich häufig bei den Gutturalen statt Chirek): sondern ist eine stärkere Verkürzung dieser Vorsilbe (ֲ u. ֱ ist kürzer als ָ u. ֵ, wie ich längst in der Kritik der Ewald'schen Gramm. im Hermes XXXI, S. 47—49 nachgewiesen habe), die in der Natur u. Neigung des stat. constr. (wegen Fortrückung des Tons) liegt, u. zeigt sich häufig in solchen Formen, wenn auch nur sporadisch, z. B. neben חֲדָרֹו, הֲבָלַי (Sing. mit Suff.) stets חֲדָרַי, הֲבָלַי, אַשְׁפֹּלוֹת (אֲשְׁפֹּלוֹת Hhsl. 7, 9 vgl. אֲשְׁפֹּלוֹת V. 8, ist nach den besseren Hdss. auch so zu lesen, s. JHMich.) von אַשְׁפֹּל, מַרְכָּבוֹת von מֶרְכָּבָה, מַמְשְׁלוֹתָיו Ps. 114, 2 neben מַמְשְׁלוֹת, 136, 9 v. מֶמְשָׁלָה, מַלְחָקִים (3 mal) von מֶלְחָקַיִם in andern Beispp. wie in unserm עברות frei wechselnd mit der Form mit *ĕ*, wie חֶבְלֵי neben חַבְלֵי (stets mit בְּ), מֶרְחַקִּים neben מֵרָחֹק, חֶלְקִי einmal Jes. 57, 6 neben d. gew. חֶלְקִי.

vom Beschützer wird vor allen Dingen Wachsamkeit erfordert. Dass es aber nur poetisch-menschliches Bild, nicht beschränkte Ansicht v. Gott ist, zeigt z. B. 121, 4, „Gott schläft u. schlummert nicht". *Wach auf zu mir*] d. i. für mich, in Beziehung auf mich, zu meiner Hülfe: hier zunächst vom richterl. Einschreiten in seiner Sache, denn er verlangt zunächst nur Gericht u. Gerechtigkeit; eig. praegnante Constr. st. wach auf u. wende dich zu mir u. dgl. [40]). — מִשְׁפָּט] nehmen Chald. u. einige Jüd. u. christl. Ausll. bei Ros. als Object von עוּרָה, indem sie dieses entweder gegen d. Sprachgebr. gradezu trans. = עוֹרֵר nehmen: „erwecke (beschleunige) mir das Gericht", oder besser praegn. = עוּרָה לְהָבִיא אֵלַי מ׳ (S. b. Melech); dagegen Alex. Syr. Hieron. als accus. adv. *im Gericht* (AE. u. K. *nach dem Gericht* st. כְּמִ׳), u. d. folg. צִוִּיתָ als Relativsatz mit ausgel. Rel. (wie V. 16) *das du geboten hast.* [Ähnl. Hitz.: „auf zu mir ins Gericht!" indem er עֲדַת zum Folg. zieht, u. die Worte „du gebeutst, u. die Gemeinde der Stämme wird dich umgeben" als Parenthese betrachtet. Aber ein solcher Accus. der Richtung bei einem Verbum wie עוֹר ist gewiss viel beispielloser als die Verbindung צוה מִשְׁפָּט.] Nach den Accenten ist צִוִּיתָ מ׳ ein besondrer Satz: *Recht* (oder *Gericht*) *hast du geboten,* der durch Rel. oder Causalconj. mit d. vorherg. verbunden werden kann: „der du Recht geboten oder Gericht angeordnet hast" (wie Hgstb.) oder „da du R. geboten hast" (Geier, JHMich. u. a.), näml. in deinem Wort: mit dem Sinn: da du den Menschen Recht u. Gerechtigkeit zu handhaben geboten hast, so thue du mir auch also, oder: so kannst du nicht anders als mir dasselbe gewähren. Ähnl. in etwas anderer Fassung Rud.: ad praestandum quod *divinum* tuum *judicium* mihi *decrevit.* Der allgemeine Satz dient der Bitte des Dichters um richterliches Einschreiten in seinem speciellen Falle zur Motivirung (Calv.). [Jedoch kann man auch an das bestimmte in diesem Falle zu haltende Gericht denken, u. das log. Verhältniss des untergeordneten Sätzchens zu dem vor-

[40]) Wie חרד, פחד mit אֶל Gen. 42, 28. Jer. 36, 16 u. in entgegengesetzter Richtung חרשׁ mit מִן Ps. 28, 1 u. dgl. s. Schröder instt. synt. §. 82, a; Ges. Lehrg. §. 222 b. Anall. aus d. Arab. (Tograi) bei Ros. (نام عن opp. تنبّه لِي wie hier).

hergehenden so auffassen: „nachdem du Gericht angeordnet hast“ (vgl. Ewald §. 341 a: „Gericht bestellt habend“).] Nur darf dabei צוית nicht als für einen Imperativ stehend genommen werden (Ros. Ges. de W. Böttch.), was gramm. unstatthaft (s. zu 4, 2).

8. *Eine Völkerversammlung umringe dich*] ist hier eine Versammlung die das vom Dichter angerufene u. von Gott zu haltende Gericht umstehn soll, wie sie die im Alterth. von den Königen auf ihrem Thron sitzend öffentlich u. mit grosser Feierlichkeit gehaltenen Gerichte zu umstehn pflegte (corona). Diese *Völkerversammlung* (עֲדַת לְאֻמִּים) will Kimchi, wie schon Hieron., von der Gemeinde der Israelitischen Stämme verstehn, mit sinnreicher Berufung auf die Verheissung Gen. 28, 3. 35, 11 dass Jakob zu einem גּוֹי u. קְהַל עַמִּים werden solle (vgl. Gen. 17, 6. 16 v. Abraham „zu גּוֹיִם“ werden), die Israeliten also sogut גּוֹיִם heissen können wie קָהָל, עֵדָה, u. weil עֵדָה nicht auf die Heiden passe, da sie keine Gesammtheit bilden (u. so auch einige andre Jüd. u. Christl. Ausll.): der letztere Grund gegen die Heiden ist jedenfalls nicht triftig, da hier nicht von einer politischen sondern einer zufälligen gerichtl. Versammlung die Rede ist, die aus allerlei Volk bestehn kann. Neuerdings ist jene Erklärung von Hitz. wieder vertheidigt worden, der die Versammlung dazu noch auf die die Stämme repraesentirenden Ältesten zusammenschrumpfen lässt. Allein das ist Verkennung des dichter. Charakters der Rede. Man hat vielm. an eine Versammlung von Völkern überh. d. i. der Völker der Erde (wie schon AE. Calv.) zu denken, die das Gericht Gottes als corona umgibt, weil der Richter Weltrichter ist, also sein Gericht ein Weltgericht. Die Völkerversammlung dient dabei nur als Zeuge zur Erhöhung der Feierlichkeit [und damit das Recht des Psalmisten vor aller Welt anerkannt werde]. Es liegt dieselbe Verkennung des poet. Motivs dieses Zuges zu Grunde, wenn Andre die Völker als Gerichtete ansehen (so de W. früher u. Hengstb.) oder die Sache damit erklären wollen dass es sich um eine Angelegenheit handle die nicht bloss die Person des Psalmisten betreffe, sondern von allgem. Bedeutung u. Wichtigkeit sei (Calv. u. de W. in der 4. Ausg.). — Gradeso werden auch bei den Propheten die Gerichte Jhvhs öfter als Völkergerichte dargestellt, auch wenn sie nur das Isr. Volk oder einzelne Frevler

betreffen, wie Ps. 50. Jes. 2, 12 ff. 3, 13 (wo dasselbe דין עמים wie hier V. 9). Mich. 1, 2 (vgl. 1. Kön. 22, 28); oder bei Ermahnungen an d. Isr. Volk öfter Himmel u. Erde, die Berge u. Hügel, oder die Völker des Erdbodens zu Zeugen genommen, wie Jes. 1, 2. Deut. 32, 1 (vgl. 4, 26. 30, 19. 31, 28). Mich. 6, 1. 2. — וְעָלֶיהָ לַמָּרוֹם שׁוּבָה] *und über ihr* (der Völkerversammlung) *zur Höhe kehre wieder.* מָרוֹם *Höhe* nehmen ältere Ausll., wie noch Ros., von einem hohen oder auf einem erhöhten Ort aufgestellten Richterstul (suggestus, sublime tribunal): aber unerweisl. im Sprachgebrauch u. unwahrscheinlich. Entweder allgemein Höhe, also לְמַ֑ *in der Höhe, hoch* (näml. auf dem Richterstul); oder besser nach dem gewöhnl. poet. Sprachgebrauch insbes. Himmelshöhe, Himmel, als Sitz Gottes, wie 18, 17 (vgl. 57, 4, wo dafür מִשָּׁמַיִם) 68, 19. 93, 4. 102, 20. Jes. 24, 18. 21. 40, 26. 57, 15; worunter besonders Ps. 102, 20 vgl. mit 14, 2. 11, 4 u. Jes. 24, 21 von der richterl. Thätigkeit Gottes wie hier. שׁוּב hier wie oft sich wieder setzen = יָשַׁב עוֹד, d. i. den Richterstul wieder einnehmen (יָשַׁב abs. vom Sitzen auf dem Richterstul): wieder, weil er diesen Sitz gleichsam verlassen hat so lange er s. richterl. Thätigkeit nicht ausübt. Darin findet man eine zwiefache Schwierigkeit oder Unschicklichkeit: 1) wenn Jhvh Gericht in einer Volksversammlung halten u. diese ihn „*umringen*“ soll, so weise das auf einen irdischen Richtersitz hin, nicht einen himmlischen; 2) Gott könne nicht mit Fug gedacht werden als habe er den Himmel verlassen, da dieser sein beständiger Sitz ist, auch wenn er zürnt. So namentl. DE WETTE, der daher מרום entweder mit den Alten in der Bedeutung erhabener Richterstul, oder, da diese „leider“ unerweisl., vom hohen Sitz auf dem Berge Zion verstehn will, wie 68, 19. vgl. Hez. 17, 23. 20, 40 הַר מְרוֹם יִשְׂרָאֵל u. Jer. 31, 12 מִצִּיּוֹן. Allein 1) in diesen Stellen ist מִ stets durch einen Beisatz näher bestimmt, dagegen absol. wie hier vom Zion ohne Beispiel (auch 68, 19 steht's vom Himmel); 2) würde damit für den zweiten Einwurf nichts gewonnen sein: Zion als Sitz Gottes ist darin nicht verschieden vom Himmel, u. würde ebensowenig verlassen gedacht werden können: denn *Zion* u. *Himmel* sind bei den Dichtern Wechselbegriffe (s. zu Ps. 11, 4). Andre verstehn den Satz von der

Rückkehr Gottes in den Himmel nach gehaltenem Gericht (so schon AE., neuerdings wieder Ew. Hgstb. u. Del.): allein diese Hinweisung auf das was Gott nach dem Gericht thut ist nicht nur an sich ein sehr müssiger u. matter Zusatz — besonders neben עָלֶיהָ *über ihr*, was eine Beziehung auf die Gerichtsversammlung u. also auf das Gericht enthält, das man schon nach dem Parallelismus hier weiter beschrieben erwarten muss —, sondern auch gegen den Zusammenhang mit dem Folg., wo das Gericht Gottes noch weiter verfolgt wird, während er nach dieser Auffassung, nachdem im 1. Glied das angerufene Gericht kaum versammelt ist, sich im 2. Gl. schon wieder in den Himmel zurückzöge; ja gewissermassen gegen den ganzen Gang u. Geist des Ps. u. der Pss. überh., der dahin geht Gott aus seiner Zurückgezogenheit, wie aus einer Wolke die ihn bisher verbarg, hervortreten u. sich wirksam erweisen zu lassen, nicht aber ihn dahin zurückzugeleiten (die Pss. haben es nicht mit dem verborgenen Gott, sondern mit dem sich offenbarenden zu thun). Der Abstand zwischen dem himmlischen Sitz des Richters u. der irdischen Versammlung, woran man sich stösst, darf natürlich nicht mathematisch gemessen, sondern muss seiner Natur nach mit poetischem Blick gefast werden, vor welchem die Kluft zwischen Himmel u. Erde verschwindet; grade wie wir sie in der schon bemerkten steten Vertauschung des himmlischen u. irdischen Sitzes Gottes, des Himmels u. des Zion, übersprungen sehen, u. wie ja im Grunde alle religiöse Anschauung u. Betrachtung der irdischen Dinge wesentl. in der Hinwegsetzung über diese Kluft mit dem Auge des Glaubens, u. der organischen Verbindung von Himmel u. Erde besteht. Mehr Bedeutung hat die zweite erhobene Schwierigkeit in dem שׁוּבָה, sofern das *wieder* in sich zu schliessen scheint dass Gott vorher den Himmel verlassen habe; daher Döderl. (wie schon Isaki) שְׁבָה lesen will. Aber auch dieser Begriff ist poetisch zu nehmen u. nicht logisch zu pressen, so wenig wie jene Anschauung des Himmels mathematisch. Das „wieder“ geht aber eigentl. nicht auf den Ort des Richtens, wenigstens nicht als Sitz Gottes überhaupt, sondern auf die Handlung, das Richten, selbst: Gott soll — das ist die Meinung — im Gegensatz gegen seine bisherige Unthätigkeit wieder richten d. i. einschreiten, das verkannte u. ge-

störte Recht herstellen. Allerdings eine beschränkte menschliche Vorstellung von der göttl. Regierung u. Gerechtigkeit, die eine stets sich gleiche u. ununterbrochene ist: aber eine dem religiösen Gefühl natürliche u. fast unvermeidliche Anthropopathie, dieselbe die in den Formeln עוֹרָה u. קוּמָה V. 5 שׁוּבָה 6, 5 u. dgl. liegt[41]). Derselbe Gebrauch des שׁוּב, wobei nicht sowol der Ort oder Zustand in welchen man zurückkehrt, als der Gegensatz mit einer frühern Handlung oder dem bisherigen Zustand in Betracht kommt, zeigt sich 9, 18 in שׁוּב לִשְׁאֹלָה Hiob 30, 23 הָשִׁיב נְפֶשׁ u. a. (s. zu 9, 18).

9. יְהוָה יָדִין עַמִּים] nehmen die alten Überss. u. die meisten Rabb. (meistens als Fut. ausgedrückt) als das erbetene u. gehoffte Gericht über die Völker oder Isr. Stämme, das sie V. 8 annehmen. Hitz.: Jhvh lenkt (durch seinen Geist) die (das Gericht haltenden) Stämme. Aber es ist vielmehr ein allg. Satz: *Jhvh richtet die Völker* = Jhvh ist Richter der Völker d. i. Weltrichter, dem es obliegt Gerechtigkeit unter den Menschen zu handhaben; die Eigenschaft auf die er die folgende Bitte *richte mich* u. s. w.] gründet, als Folge die von selbst daraus fliesst, s. v. a. also schaffe auch mir Recht u. s. w. Derselbe allg. Satz ebenso 9, 9, u. bestimmter formulirt in Beziehung auf Bestrafung der Bösen wiederholt V. 10. 12. So schon AE. (gegen Mos. Gekat.) „du, der Richter der Erde, richte mich", Calv. u. die meisten Ausll. שׁפטני stets von einem dem Bittenden zu gute kommenden Gericht = Recht schaffen, 26, 1. 35, 24. 43, 1; vgl. עשׂה משׁפט u. dgl. u. zu 9, 5 u. 26, 1. — עָלַי] entw. nach Vat. u. den Meisten nachdrückliche Wiederholung des Suff.: meine Redlichkeit an mir, wie נַפְשִׁי עָלַי vgl. 42, 7. 12, אויבי לי 27, 2 (wobei aber על „an" bedeutet, nicht „über" = als Schild ihn deckend, wie

---

[41]) So schon Kimchi (wie ich erst jetzt sehe), der treffend bemerkt (was unsre Ausll. besser hätten beherzigen sollen): es sei symbolisch (דֶּרֶךְ נָשָׂל) geredet, wie in קוּמָה u. תְּנָשֵׂא: denn wenn Gott die Sünde der Menschen ungestraft lasse, so sei es als ob er heruntergestiegen wäre von s. Gerichtsstul, u. wenn er sie heimsuche, als ob er sich erhöbe u. in die Höhe zurückkehrte zum Ort des Gerichts, wie in גָּאָה גָּאָה Ex. 15, 1. Vgl. Calv.: subjicit ut Deus, qui ad tempus in silentio jacuit, in sublime se attollat, ut gloriam suam conspicuam reddat, non uni vel alteri sed totis populis.

Hengstb. in der 1. Aufl. annahm, oder in gerichtlichem Sinn: mich deckend, wie Böttcher Neue Ährenl. erklärt) oder mit der Chald. (פְּרַע עלי = גְּמֹל), Eichh. Ros. de W. עלי als Praed. mit ergänztem יְהִי, יָבוֹא oder יַעֲבֹר (Hiob 13, 13): es komme auf mich (näml. Lohn), also von der Vergeltung, u. zwar in gutem Sinne wie גמל עלי 13, 6. 57, 3. [Jedoch lässt sich die Annahme dieser Ellipse durch Belege wie Gen. 16, 5. 27, 13 u. dgl. nicht rechtfertigen.] Die Berufung auf s. Gerechtigkeit hier nur relativ, den Feinden (nicht Gott) gegenüber, s. Calv. (vgl. zu 4, 2).

10. Die persönl. Bitte verallgemeinert sich zu der Bitte dass Gott dem Treiben der Ungerechten überhaupt ein Ende machen, die Gerechten aber beschützen möge, wie es die Allwissenheit des die Verborgenheiten des Herzens durchschauenden Richters u. seine Gerechtigkeit erwarten lässt. יִגְמָר־נָא] ist streitig ob es intr. oder tr. zu nehmen sei. Im Aram. Sprachgebr. (auf den man zurückgehn muss, da גמר ein mehr Aram. als Hebr. Wort ist für d. Hebr. כלה) kommt es sowol in transit. als intr. (oder act. u. pass.) Bedeutung vor: in jener = כִּלָּה *vollenden*, u. zwar im bösen Sinn *ein Ende machen, aufreiben, verzehren* (= Lat. conficere, consummare, consumere), in dieser = כלה *vollendet werden, ein Ende nehmen*, zu Grunde gehn (confici, deficere): doch scheint der trans. Gebrauch überwiegend, wofür auch im Syr. das Fut. mit *o* (*u*) spricht (im Chald. daneben auch mit *a* u. mehr in intr. Sinn consumi[42]), u. Perf. mit *i* deficere, wie 12, 2), während der Gebrauch des Paël in gleicher Bedeutung wieder auf eine intr. Bedeutung zurückführt. Ebenso im Hebr. (nur in einigen Stellen der Pss. vorkommend): zweimal sicher trans. vollenden, vollbringen, u. zwar in guter Bedeutung, glücklich *durchführen* (die Sache), zu Gunsten jemandes, mit Praepp. 57, 3 גֹּמֵר עָלַי (= גֹּמֵל עלי 13, 6) 138, 8 יִגְמֹר בַּעֲדִי (parall. nicht loslassen, aufgeben das Werk) vgl. עשׂה 37, 5. 22, 32; u. zweimal ebenso sicher d. Perf. intr. *ein Ende nehmen, aufhören* 12, 2 u. 77, 9 parall. פסס u. אָפֵס. Hier ist an sich beides zulässig, u. die Tradition in d. alten Überss. u. Rabb. schwankt. Die Punctation des Fut. mit *o* könnte (nach Anal. von 138, 8

---

[42]) דְּיִגְמַר tr. Ps. 57, 3 ist zu lesen דִּי גַמַּר.

u. des Aram. Gebrauchs) für die trans. Fassung geneigt machen, wie die Rabb. AE. u. Kimchi, denen Ros. folgt, indem sie רַע zum Subj. u. רשעים zum Obj. machen: *die Bosheit verzehre* oder vernichte (= יכלה conficiat) *die Ungerechten* (u. so wol auch die Accentuation, indem sie bei רַע interpungirt): doch ist der Sinn etwas gezwungen, u. die einfachere Fassung mit Jhvh als Subject *er* (Jhvh) *ende doch die Bosheit der Ungerechten* (Stange anticrit. I, 97) bringt einen unerträgl. harten Wechsel der Person im Subject Jhvh (in der 3. Person, während er vorher u. nachher in der zweiten steht) mit sich. Es ist daher die hinlänglich gesicherte intr. Bedeutung vorzuziehen: *es ende doch die Bosheit der Ungerechten*, die auch die alten Überss. sämmtl. u. mehrere Rabb., worunter Isaki (nach Menachem, dem ältesten Lexikographen), also grade die älteste Jüd. Überlieferung, u. Kimchi selbst im Lex., sowie die meisten Neuern, annehmen. — תְּכוֹנֵן] optat. st. imperat. = *stabilias, stelle fest* = *lasse feststehn*, oder *halte aufrecht*, d. i. eig. festen sichern Stand geben, dah. schützen, sichern, hier namentl. gegen die Angriffe der Frevler; dann aber auch wol pos. gedeihen lassen. Es hängt zusammen mit dem noch bestimmtern Bilde *die Tritte feststellen* (כ׳ אֲשֻׁרִים u. dgl. wie 40, 3. 37, 23), u. ist vielleicht gradezu darauf zu beziehen: *feste Tritte* (im Ggstz. mit wankenden vgl. 17, 5. 18, 37) wie fester Standort (vgl. 40, 3), als Bedingungen eines sichern Gangs u. Stands, sind gangbare Bilder eines festen gesicherten Daseins u. Wohlstands. — וּבֹחֵן u. s. w.] *und ein Prüfer der Herzen und Nieren ist der gerechte Gott* fügt den Grund hinzu auf dem die vorherg. Bitte u. Hoffnung beruht u. warum dies überh. von Gott mit Zuversicht zu erwarten ist; das von d. Syr. ausgelassene u. von mehreren Neuern (JDMich., Dathe, Ew. u. a.) ausgeworfene וְ ist also = denn, grade wie in derselben Constr. mit Partic. 22, 29 וּמֹשֵׁל u. 55, 20 וְיֹשֵׁב statt וְהוּא mit Part. So schon sämmtl. Rabbinen u. Calv. (Kimchi gut: „er, der die Herzen . . . prüft, kennt die Gerechten u. Ungerechten, u. der ist der gerechte Gott, d. i. er wird jedem nach Verdienst vergelten, weil er jeden kennt“). Es liegt ein Zwiefaches darin: 1) dass Gott der Allwissende ist, der die Herzen durchschaut, also den Bösen vom Guten unterscheiden u. jedem dann nach Verdienst vergelten kann; 2) dass

er der Gerechte ist, der die Herzen prüft um Schuld u. Unschuld genau abzuwägen, u. nur auf das Herz, nicht auf Ansehn der Person sieht (vgl. 1. Sam. 16, 7), also jedem nach Verdienst vergelten will. Beide Sätze auch bei Jeremiah fast mit denselben Worten verbunden 11, 20. 20, 12 (die erste Formel auch 17, 10), u. von der Herzensprüfung Gottes (öfters mit dem Schmelzen u. Läutern der Metalle verglichen) vgl. 11, 4. 5. 17, 2. 3. 26, 2. 66, 10. 139, 23. Jer. 9, 6. 12, 3. Spr. 17, 3. Hiob 23, 10. Mal. 3, 2. 3. Zach. 13, 9. Die *Nieren* häufig poet. [als Sitz starker Empfindungen, Neigungen od. Triebe] anstatt oder neben dem Herzen genannt 16, 7. 26, 2. 73, 21. Spr. 23, 16. Jer. 12, 2. — אלהים צ׳] nehmen manche als Vocativ (JHMich. Ros. Hgstb.): aber dann dürfte אתה beim Partic. nicht fehlen. Es kann nach den Gesetzen der Grammatik nur Subject sein (wie schon richtig Kimchi), näml. zu dem vorherg. Praedicat.

11. Persönliche Anwendung des vorherg. Satzes auf sich selbst: Vertrauen auf Gottes Schutz, als des Helfers u. Retters aller Redlichen. — מָגִנִּי עַל א׳] *mein Schild ist auf Gott.* Sonst ist Gott selbst der Schild (3, 4. 18, 3. 31. 28, 7. 33, 20. 59, 12. 119, 114. 144, 2 u. a.). Hier steht עַל nach Kimchi u. b. Melech weil er auf Gott vertraut dass er s. Schild sein werde; besser sofern Schild = Schutz, der auf Gott beruht, wie 62, 8 ישעי עַל א׳ (parall. באלהים in Gott bestehend) oder sofern der Schild vom Beschützer getragen wird. [Richtiger weil Gott es auf sich genommen hat den Psalmisten zu schirmen; vgl. 56, 13 u. Richt. 19, 20. So Venema Ew. Hgstb. Del. Hitz. Da aber die Ausdrucksweise auch so noch auffallend bleibt, so ist die Vermuthung Böttchers dass עָלַי zu lesen ist: „mein Schild über mir ist Gott" sehr ansprechend.] — Gewöhnl. ungenau = *bei Gott,* penes Deum d. i. in seinen Händen (wie Ar. على nach Ros.), was den eigentl. Sinn von עַל nicht ausdrückt, u. nur insofern hier anwendbar ist als alles was von Gott ausgeht u. auf ihm beruht — Schutz, Rettung, Strafgericht u. s. w. — auch öfters als bei ihm, in seinem Besitz, ihm gehörig, besonders mit לְ, dargestellt wird, wie 89, 19 לַיהוה מָגִנֵּנוּ (s. zu 3, 9).

V. 12 ff. Nun wendet sich der Dichter von der persönlichen Angelegenheit ganz zur Strafgerechtigkeit Gottes über-

haupt, u. zur Schilderung ihres Waltens über dem Frevler. Denn diese ist sowol im Treiben als in der Strafe desselben so allgemein u. in typischen Bildern gehalten, dass offenbar nicht ein bestimmtes Individuum — der Gegner des Dichters nach der gewöhnl. Annahme — sondern die ganze Gattung geschildert ist (vgl. Hgstb. z. V. 13, der dafür bes. das „zürnend an jedem Tage“ geltend macht).

12. שֹׁפֵט צַדִּיק אֵ׳] das Praed. bezeichnet eine allgemeine Eigenschaft Gottes: *Gott ist ein gerechter Richter* (wie die vorhergehenden מוֹשִׁיעַ, בֹּחֵן, u. schon V. 9 יָדִין עַמִּים, u. wie das folg. אֵל זֹעֵם), als die Eigenschaft worauf das Vertrauen u. die Bitte des Dichters beruht. So auch die alten Überss. sämmtl., u. die Rabb. Is. u. AE. Dagegen Kimchi, Calv. u. a., denen auch Hgstb. folgt, nehmen שֹׁפֵט st. verb. fin. als Handlung Gottes u. צַדִּיק als Object derselben: *Gott richtet den Gerechten;* Hgstb. als Correlat zu V. 9, Erfüllung der dortigen Bitte (?), was in diesem Zusammenhang einen lahmen u. frostigen Sinn gibt. — וְאֵל זֹעֵם u. s. w.] ist nicht ein zweiter Satz mit neuem parall. Subject: *und Gott zürnt an jedem Tag,* sondern, wie de W. richtig bemerkt, ein zweites Praedicat zu אֱלֹהִים: *und ein zürnender Gott* u. s. w. oder vielmehr *ein Gott der zürnt an jedem Tag,* wie auch Schm. u. JHMich. durch die Übersetzung *et Deus indignans malo* andeuten. Dafür spricht 1) וְ welches sonst bedeutungslos u. schleppend wäre, 2) besond. aber der Sprachgebr. von אֵל, welches eigentl. (u. in Prosa stets), als allgemeinste Bezeichnung der göttl. Eigenschaft u. Stellung (im Ggsatz mit der menschl.), fast nur mit einem andern näher bezeichnenden Beiwort versehen, als Epitheton oder Praedicat Gottes, zur nähern Bestimmung seines Wesens u. Hervorhebung einer Eigenschaft desselben, vorkommt; was zwar für den poet. Sprachgebr. keine unverbrüchl. Regel ist (vgl. z. B. 10, 11 f.), aber doch wo solche Bestimmungen wie hier dabei stehn die Praesumtion für sich hat (vgl. z. B. 5, 5 לֹא אֵל־חָפֵץ רֶשַׁע אָתָּה). — *Zürnend*] (näml. dem Bösen) = rächend, strafend, sofern der Zorn (זַעַם), d. i. der Abscheu des Heiligen gegen das Böse, das Princip aller göttl. Strafgerichte ist, s. zu 6, 2. — בְּכָל־יוֹם] (auch כָּל־יוֹם) 88, 10. 140, 3. 145, 2 u. häufiger כָּל־הַיּוֹם, auch יוֹם יוֹם = תָּמִיד, לְעוֹלָם stets, jederzeit, immerfort. *Zür-*

*nend an jedem Tag* d. i. jederzeit zur Übung der Strafgerechtigkeit bereit oder darin begriffen, zeigt die Continuität der göttl. Strafgerechtigkeit an, dass sie nie ruhe, sondern sich beständig verwirkliche (Calv. Hgstb.), wol im Ggsatz mit d. Wahn der Gottlosen die sich mit Ungestraftheit schmeicheln 10, 4. 11. 13 (JHMich.). Hitz. gegen den Hebr. Sprachgebr.: „eifert", was bedeuten soll „ist eifrig mit der Weltregierung beschäftigt", nach عزم animum applicuit, dann ernstlich, eifrig eine Sache treiben. — Das zweite Glied ist die negative Seite des ersten, u. ergänzt somit den Begriff der Gerechtigkeit[43]).

V. 13. 14. Das Gericht über den Frevler zunächst als Gericht Gottes, der hier poetisch als Rächer u. Beschützer der Frommen unter dem Bilde eines Kriegers geschildert wird, der alle s. Waffen gegen den Feind — Schwert u. Bogen — erst in Bereitschaft setzt u. dann braucht, wie öfters zum Schutz oder zur Rache seines Volks gegen auswärtige Unterdrücker, vgl. 17, 13. Deut. 32, 41. Jes. 34, 5 ff. 63, 1 ff. Hab. 3. Ps. 68. Das Bild ist also der Anschauungsweise u. Bildersprache des A. T. ganz entsprechend.

13. [אִם־לֹא יָשׁוּב חַרְבּוֹ יִלְטוֹשׁ] am natürlichsten, wie schon die alten Überss. Isaki u. die meisten Ausll. (auch Del. u. Hitz.), als Vorder- u. Nachsatz: *wenn er* (der Frevler) *nicht ablässt, so wird er* (Jhvh) *sein Schwert wetzen*, mit Wechsel des Subjects: im Vordersatz der Frevler, im Nachsatz u. den ihm folgg. Sätzen Gott, ein Wechsel der in den folgg. Versen mehrmals eintritt ohne bezeichnet zu sein. Der Frevler ist zwar im Vorherg. nicht genannt, aber in dem „Zürnen" des vorherg. V. als Gegenstand enthalten. שׁוּב *ablassen*, näml. von seiner Bosheit (Is.), gleichs. von s. Angriff (vgl. 6, 11), od. allg. *sich bekehren* d. i. umkehren von s. bisherigen Wege zu Gott[44]). [אִם־לֹא wie

[43]) Die Al. V. Syr. — wol an dem Wortlaut des Satzes Anstoss nehmend — haben ihn durch Einschiebung einer Verneinung oder Fragpartikel in das Gegentheil verwandelt, u. so sinnlos gemacht. Kimchi u. Calv. (Vatabl.) nehmen יֹעֵם wie im ersten Gl. צדיק als Accus. des Obj., Gegenstand des Richtens, u. gegen allen Sprachgebr. s. v. a. der Gott zum Zorn reizt = impius (Ggth. des Gerechten), was ganz verwerflich.

[44]) Dagegen AE. u. Kimchi nehmen beide Sätze als nachschlagende Bedingungssätze zum Richten u. Zürnen Gottes im vorherg. Vers. Kimchi,

z. B. Gen. 43, 9]. Der Personenwechsel des ersten Halbverses liesse sich vermeiden wenn man אִם־לֹא als Versicherungspartikel u. שׁוּב von der Rückkehr Gottes zur Übung der Gerechtigkeit (vgl. שׁוּבָה V. 8. 6, 5) nähme.[45]) Dann würde die geschilderte Bethätigung der im Vorherg. im allg. u. gewissermassen in abstracto bezeugten Gerechtigkeit Gottes mit einer Bekräftigungsformel eingeleitet, nicht unpassend sofern von der Zukunft als gewiss eintretend gegen den Unglauben versichert; u. in יָשׁוּב läge vielleicht eine Antwort auf die Bitte שׁוּבָה, die den Fortschritt der Zuversicht bezeugte. — דָּרַךְ] eigentl. *treten den Bogen*, um ihn zu spannen, dah. *spannen* (selbst misbräuchl. von den Pfeilen 58, 8). Anstatt des futur. Imperf. יִלְטֹשׁ ist hier Perf. gebraucht, weil das Spannen dem Richten vorausgeht [oder wol besser: um, nachdem die Handlung durch das Imperf. יִלְטֹשׁ in die Zukunft gesetzt ist, auch den Gedanken auszudrücken dass Gottes Vorbereitungen zu der jeden Augenblick möglichen Bestrafung des Frevlers schon getroffen sind; vgl. Del.] — כּוֹנָן] von כּוּן *aufrecht stehn* (= קוּם), dah. *recht, grade* sein, ὀρθῶς ἔχειν (= אָשַׁר, יָשַׁר), caus. Pal. u. Hiph. *aufrechtstellen* (gründen), *zurechtstellen*, -legen, -machen (= bereiten), *richten*: hier vom Bogen kann es nach „spannen" so gut *zurechtmachen* im allg. als *richten* insonderheit sein, was dann V. 14 zu dem bestimmtern Richten der Pfeile fortschreitet,

---

dem Ros. folgt: „(Gott richtet . . an jedem Tag) wenn er nicht ablässt (und) sein Schwert wetzt" (wobei aber וְ vor יִלְטֹשׁ eingeschoben ist); AE. „an jedem Tag (und) wenn sich nicht bekehrt (wer) s. Schwert wetzt" mit Einschiebung eines וְ vor אִם u. Ergänzung eines Relat.), ziemlich gezwungen, u. gegen das Ebenmass der Sätze. Ähnl. nehmen Geier u. a. alles V. 13. 14 von dem Treiben der Frevler (das Bild wie 11, 2. 37, 14. 64, 5 u. a.), aber auch gramm. als Vordersätze zu d. Nachsatz V. 15. 16 mit הִנֵּה. Auch Ewald u. Olsh. beziehen V. 13 u. 14 auf das Treiben des Frevlers: „fürwahr schon wieder wetzt er s. Schw." [Allein bei allen diesen Auffassungen würde sich — von andrem abgesehen — die ungewöhnl. nachdrucksvolle Stellung des לוֹ in V. 14 nicht erklären; u. nach V. 12 muss nothwendig die richterliche Thätigkeit Gottes weiter geschildert sein.]

[45]) Andere als Hülfsverb. zum folg. יִלְטֹשׁ: „er *wird wieder wetzen* s. Schw." (wie Pfannkuche obss. ad quaedam Pss. loca bei Ros., auch Ew. u. Olsh. in der vorhin erwähnten Auffassung, vom Frevler): aber dagegen ist m. E. die Wortstellung: שׁוּב müste unmittelbar vor dem Verb. stehn.

das in einer ähnlichen ausmalenden Schilderung 11, 2 unmittelbar auf das Spannen des Bogens folgt, während es hier noch durch das Richten des Bogens vermittelt ist[46]).

V. 14, wo das Bild fortschreitet zu den Pfeilen u. ihrer Zubereitung, muss demnach auch das Subject dasselbe sein, also כֹּן der Gegenstand des Zielens, der Frevler, ob er gleich vorher nicht ausdrücklich genannt ist; hier, wo der Zweck u. das Ziel aller dieser Anstalten endlich genannt ist, mit Nachdruck vorangestellt. So schon Ch. Is. Schm. JHM., während Syr. AE. K. u. a. (die V. 13. 14 als Vordersätze u. Beschreibung des Treibens des Frevlers ansehen, V. 15. 16 als die Strafe dafür), da sie den Frevler zum Subject machen, כֹּן reflexiv nehmen: „er bereitet sich“ oder „hat sich bereitet“, sei es in gutem oder bösem Sinn, zu seinem Zweck (K. Ew. Olsh.) oder zu seinem eignen Verderben (AE.). — כְּלֵי מָוֶת] *Gefässe* (Werkzeuge) oder *Waffen des Todes* d. i. todbringend, tödtlich, poet. Bezeichnung der Pfeile, vgl. „Waffen des Verderbens“ Hez. 9, 1. Der Genitiv bezeichnet den Inhalt der Gefässe, oder die Wirkung der Waffen (so Geier, JHM.)[47]) — לַדֹּלְקִים] nehmen die Alten meistens als dat. comm. oder incomm. *für die Brennenden*, entweder = רֹדְפִים Verfolger, nach דלק Gen.

---

V. 14. לָהּ st. לוֹ in einem Psalter 954 de Rossi u. einem andern zu Cambridge bei Kennic. auf קֶשֶׁת bezogen, also mit dem Sinn: „er bereitet dem Bogen (legt ihm an, aptat ei) die Todeswaffen“. So ist auch wol Vulg. et in eo paravit vasa mortis zu verstehn (Ros.).

[46]) Ganz willkürl. will Hgstb. hier nur *bereiten* (d. i. die Pfeile auflegen), u. in כונן überh. nur die Bedeutung *bereiten, fertig machen, laden* gelten lassen, nicht aber *richten*, die erst V. 14 folge (im Hiph., also wol diesem ausschliesslich eigen sein soll); eine Unterscheidung die weder in dem Begriff des Worts begründet ist (wie vorhin gezeigt), noch im Sprachgebrauch gilt, wo Palel u. Hiph. ganz gleichbedeutend stehn (namentl. beide = richten, d. Gesicht, Herz mit לְ), u. von Pfeilen insbes. Hiph. V. 14 (mit לְ), Pal. 11, 2. 21, 13, wie an unsrer Stelle vom Bogen. Ohnehin ist die Unterscheidung eine leere Spitzfindigkeit, u. beides läuft auf dasselbe hinaus an beiden Stellen, beim Bogen wie bei den Pfeilen, ob man es richten oder zurechtmachen, -legen fasst, da letzteres nur ein allgem. Ausdruck für jenes ist.

[47]) Sonst aber denjenigen der diese Waffen oder Werkzeuge braucht (Gen. des Urhebers), wie „Waffen des Zorns“ (Gottes) Jes. 13, 5. Jer. 50, 25, des Frevels (חָמָס) Gen. 49, 5.

31, 36. 1. Sam. 17, 53 (Ch. Is. Kimchi Calv.), oder *den Brennenden* (Alex. τοις καιομενοις Vulg. ardentibus Syr. ܠܝܩܕܝܢ iis qui ardent, mit ungewissem Sinn; nach Ferrandus = denen die von Zorn gegen mich entbrennen; vielleicht auch, je nach der Beziehung, = den Verfolgten, nach דלק 10, 2). Richtiger die Neueren (wie schon Cocc. Schm. JHM.) *zu brennenden*, näml. Pfeilen, d. i. Brandpfeilen = זִקִּים, βελη πεπυρωμενα (Eph. 6, 16) Lat. malleoli, dergl. bei den Alten bes. bei Belagerungen gebräuchl. waren, die mit brennbaren Stoffen versehen u. abgeschossen sich entzündeten u. überall wo sie hinfielen u. hängen blieben einen schwer zu löschenden Brand anrichteten[48]). Ähnl. schon Hier. *ad comburendum*, was Geier (wie angebl. öfter part. st. inf.) beibehält; während And. schnelle, scharfe, hitzig verfolgende oder gar giftige Pfeile daraus machen (s. Ros.) u. Hitz. den Ausdruck ledigl. daraus erklärt dass Blitze gemeint seien. — Das Losschiessen selbst ist nicht ausdrückl. erwähnt, liegt aber mit in dem „seine Pfeile wird er zu brennenden machen"; wie denn der Dichter überh. sich mit einigen Zügen begnügen u. das Übrige der Einbildungskraft zu ergänzen überlassen darf, ohne zu einer vollständigen Beschreibung verpflichtet zu sein wo diese schleppend sein würde. — In הכין Perf. (wie דרך V. 13), weil das Richten für das Abschiessen Voraussetzung ist; vgl. V. 16. 9, 8. 15, 4 [vgl. jedoch zu דרך V. 13; in יפעל kehrt das fut. Imperf. wieder]. Möglich aber auch dass das letzte Sätzchen ein Nebensatz ist: „indem er s. Pf. zu br. machte", so dass das Imperf. für Part. steht oder dass ein Relativsätzchen anzunehmen: „seine Pfeile (sc. hat er auf ihn gerichtet) die er zu brennenden machte"; ganz wie V. 16.

Die Neuern setzen gew. alles ins Praes., was insofern zulässig, als das Strafgericht Gottes, als ein fortwährend geübtes, in die allg. Zeit zu setzen ist die durch das Imperf. ausgedrückt wird, wie V. 9 יָדִין עַמִּים (st. Partic.). Doch wird dadurch einesth. der offenbare Ggstz. zwischen der gleichs. ruhenden Gerechtigkeit Gottes (in abstracto als Eigenschaft Gottes, im Partic.) u. der hier zur That werdenden, sich verwirklichenden (in verbb. fin.), anderntheils der

[48]) Die Beschreibung bei Ammianus Marcellinus XXIII, 4. Lydius agonist. 45, de re militari 119. 315 u. a. (Ros.)

Wechsel der Zeiten im Hebr., der doch nicht ganz willkürl. sein kann, verwischt.

V. 15—17. Dasselbe Gericht das im Vorherg. als Gericht Gottes über den Frevler geschildert war, wird nun als natürl. Folge seiner Missethaten, als der Fluch der sich aus innerer Nothwendigkeit daran heftet (sog. Nemesis), unter verschiedenen Bildern veranschaulicht.

V. 15 ist aus dem Zusammenhang auf den ersten Blick wenigstens so viel ersichtlich dass mit den Bildern der nichtige Erfolg der Bestrebungen des Frevlers bezeichnet werden soll. Aber der Sinn der einzelnen Bilder, u. worin die Nichtigkeit des Erfolgs eigentlich liegt, ist nicht so ausgemacht. Die Bilder selbst sind zwar klar genug: es sind drei Stadien desselben Processes, wovon die beiden ersten *schwangergehn* u. *kreisen* dem dritten *gebären* offenbar gegenüberstehn wie denken u. thun, Absicht u. Ausführung, Entwurf (Streben) u. Erfolg, nach einer in allen Sprachen gangbaren Symbolik, die im A. T. in derselben Formel sich noch Hiob 15, 35. Jes. 26, 18. 33, 11. 59, 4 findet; vgl. auch „*säen und erndten*“ in ähnl. Sinn Spr. 22, 8. Hiob 4, 8. Hos. 8, 7. 10, 13. Also hier von den hinterlistigen Anschlägen u. Bestrebungen des Frevlers, u. ihrem Erfolg. So die meisten Neueren (Ros. mit dem Nebenbegriff der Schmerzen u. Qualen in dem „kreisen“). Die Nichtigkeit dieses Erfolgs suchen sie, nach dem Vorgang des Is. u. AE., in d. Obj. des Gebärens שֶׁקֶר *Lüge*, was s. v. a. הֶבֶל Täuschung, Vereitelung sein soll (de Wette)[49]. Dieser ganzen Fassung des Gegensatzes treten aber zuvörderst schon einige Eigenheiten der Wortstellung u. Satzabtheilung (in der Accen-

[49]) Manche fassen dabei d. Bild von einer bestimmten Art verunglückter Geburt, wie schon Luther: „siehe der hat böses im Sinn, mit Unglück ist er schwanger: er wird aber einen Fehl gebären“, also wol von einer Fehlgeburt; And. (wie Calv.) von einer Windgeburt, vgl. Jes. 26, 18 „Wind gebären“ (wo aber der Wind allg. Bild des Nichtigen ist, wie oft): allein nach d. Parall. u. Zusammenhang liegt der Grund der vereitelten Geburt in der Natur dessen womit er schwanger geht, nicht in einer zufälligen Abnormität der Geburt, die den Sinn wesentlich beeinträchtigen würde; (wie wenig überh. das Bild in dergl. Formeln physisch auszudeuten u. zu pressen ist, zeigt das Beispiel Jes. 33, 11 „ihr werdet schwangergehn mit Heu u. gebären Stoppel“).

tuation) entgegen: 1) das längst bemerkte auffallende hysteron proteron dass das „kreisen“ vorangeht u. „schwangergehn“ folgt[50]; 2) dass in der Accentuation nicht diese beiden Begriffe in einen Satz verbunden u. dem „gebären“ gegenübergestellt sind, sondern vielmehr „kreisen“ für sich gestellt, u. „schwangergehn“ mit „gebären“ verbunden ist, so dass vielmehr jenes diesen beiden gegenübersteht: was jene erste Schwierigkeit aufhebt, aber auch die ganze Grundlage dieser Auffassung zerstört, u. das חבל, wo nicht in einem andern Sinn, doch in einem andern Verhältniss zu den übrigen zu nehmen zwingt; u. dass diese Abtheilung nicht eine Grille der Punctatoren sondern die richtige sein muss, bestätigt auch der Wechsel der Zeitformen: des Imperf. יחבל mit den Perff. הרה u. ילד. Darauf hat bereits S. Schmid geachtet, indem er übersetzt: en concipiet (parturiet JHM.) iniquitatem, sed gravidus erit labore parietque mendacium; ebenso Cler. u. Hgstb.: „er kreiset Bosheit: aber er geht schwanger mit Elend u. gebiert Täuschung“. Richtiger aber wird das Verhältniss der beiden Glieder so gefast dass das erste den Satz zuerst im allgemeinen ausdrückt, der dann im zweiten bestimmter nach seinen beiden Factoren erläutert wird. So schon mehrere ältere Ausll., die אָוֶן *eitles* = vani conatus, nehmen (Vat. Grot.), oder doppelsinnig = Bosheit aber zugleich in ihrer vergeblichen Anstrengung (Venema), was dann im folgenden Glied sich deutlicher in עמל Unheil u. שׁקר Nichtigkeit, Vereitelung entfaltet (so das Verhältniss bei Ew. Köster Olsh. Del.). Ebenso geht das praegn. חבל *parturire* — m. d. Accus. in Geburtswehen liegen mit etwas d. i. kreisend gebären (oder mit Schmerzen gebären), oder meton. gradezu gebären = eniti (Cocc. Ges. Ew. Köster), wie das

---

[50]) Eine Verkehrung der natürl. Ordnung die JHMich. suppl. u. Simonis lex. nach Schultens opp. min. 250 durch die Annahme heben dass חבל = حَبَل Empfängniss bedeute; ebenso Hitz. Es wären dann 3 Stadien unterschieden: *empfangen* = den bösen Vorsatz fassen, *schwangergehn* = ihn hegen, *gebären* = ihn ausführen. Allein die Annahme dieser Bedeutung widerspricht dem Hebr. (über Hhsl. 8, 5 s. o.) u. dem Syr. Gebrauch ebensosehr als der Etym. u. dem offenb. Zusammenhang mit חֶבֶל, Geburtswehen.

gleichbedeutende חוּל bes. im Palel u. Pul. — im 2. Gl. in die beiden Begriffe schwangergehn mit etw. u. gebären auseinander; ungefär wie in der andern Stelle wo es noch vorkommt Hhsl. 8, 5 שָׁמָּה חִבְּלָתְךָ אִמֶּךָ „dort lag in Wehen mit dir (oder gebar dich mit Schmerzen) deine Mutter", im folgenden Glied in חִבְּלָה יָלְדָתְךָ „dort lag sie in Wehen u. gebar dich" aufgelöst wird[51]). Aber auch bei dieser richtigeren Fassung des Verhältnisses der Glieder ruht die pointe auf einer falschen Grundlage: das שׁקר bloss physisch genommen wird = *nichtiges, eitles* (Vereitelung, Täuschung), von vergeblichem Erfolg. Nach dem Parallelismus muss aber שׁקר in demselben sittlichen Sinn stehn wie און u. עמל, u. ילד שׁקר ist nur Correlat von הרה עמל = das Ersonnene ausführen (Gegensatz von Entwurf u. That); wie schon Kimchi richtig bemerkt שׁקר sei s. v. a. און u. עמל, u. in den Verben einen Übergang des im Herzen Gedachten zu Wort u. That findet (also Correlat zwischen innerm u. seiner Äusserung). Der Begriff der Nichtigkeit oder Erfolglosigkeit dieses Treibens liegt vielmehr theils, wie schon gesagt, in der Natur desselben u. den Wörtern womit es bezeichnet ist, die sämmtl. einen gewissen Doppelsinn in sich schliessen u. das Böse zugl. als nichtiges u. als einen Fluch bezeichnen, theils in dem Gegensatz der Verba in diesem Zusammenhang, wodurch sie ihre nähere Bestimmung als erfolglose Bestrebungen erhalten.

Dies bestätigt sich durch nähere Vergleichung der obigen Parallelstellen. Unter diesen lautet Hiob 15, 35 u. Jes. 59, 4 die Formel gleichförmig הרה עמל וילד און (ersteres Glied wie hier, aber im zweiten און st. שׁקר): die, da das Object beider Verba einerlei, demnach nur das verderbliche Treiben des Frevlers, als Entwurf u. That, schildern kann; u. in der erstern Stelle noch sich mit „ihr Bauch bereitet Trug" (מִרְמָה) fortsetzt, aber nach d. Zusammenhang (wo auch vom Fluch des Frevlers die Rede ist wie hier) u. nach Analogie des Bilds V. 2 vom „windgefüllten Bauch" den Begriff der Nichtigkeit desselben haben muss; in der letztern Stelle aber durch das Vorhergehende („auf תֹּהוּ = nichtiges vertrauen" u. dgl.) u. das Folgende V. 5 ff. (Spinnengewebe weben u. Schlangeneier ausbrüten u. davon den Tod essen) noch bestimmter

[51]) [Dass חבל in dieser St. nicht „empfangen" bedeutet erhellt schon aus der asyndetischen Verbindung mit ילדתך; vgl. sonst gegen Hitzigs Erklärung der St. Böttcher Neue Ährenl. Nr. 1615].

in ihrer Beziehung auf den Fluch desselben zu erkennen ist. Deutlich ist der nichtige Erfolg in den beiden andern Stellen, Jes. 26, 18 הָרִינוּ חַלְנוּ כְמוֹ יָלַדְנוּ רוּחַ „wir waren schwanger, kreisten: gebaren Wind“ (eig. als ob wir Wind gebären), u. 33, 11 „ihr werdet schwangergehn mit Heu, gebären Stoppel“, durch die Bilder des Strohs u. Winds ausgedrückt. Ähnl. verhält sich's mit der verwandten Formel *säen* (pflügen) *und erndten*, auch stets wie jene von dem Fluch des Frevlers gebraucht, was aber ebenfalls nicht durch den Gegensatz der Objecte, die vielmehr gleich sind, sondern durch die Natur u. den Doppelsinn derselben bezeichnet ist: wie Hiob 4, 8 „die און pflügen u. עמל säen, werden es erndten“, Spr. 22, 8 „wer עַוְלָה säet wird און erndten“, Hos. 8, 7 „sie werden Wind säen u. Sturm erndten“ (hier die Erndte nur quantitativ stärker), 10, 13 „ihr habt רֶשַׁע gepflügt: עולתה habt ihr geerndtet“, worauf noch als drittes folgt „die Frucht der Lüge essen“ d. i. schmecken (von eitlem selbstverderblichem Vertrauen); also überall der Sinn: wie die Aussaat, so die Erndte, bei welcher letztern die Wörter des Frevels thatsächl. den Fluch desselben hervorkehren.

Hier nun schliesst von den 3 doppelsinnigen Objj. das mit dem Kreisen verbundene אָוֶן = Nichtigkeit beiderlei Sinn „nichtswürdiges“ u. „erfolgloses“ (resp. Unheil für ihn selbst) in gleicher Weise in sich. Indem dann sein Doppelbegriff im 2. Gl. zerlegt wird, waltet in dem mit הרה verbundenen עמל die Bedeutung „Unrecht, Unheil welches sie andern zufügen wollen“ vor, während in dem mit ילד verbundenen שקר, vermöge des Gegensatzes in welchem dieses Verbum zu הרה steht, neben der Falschheit die Bedeutung „erfolgloses, die Absicht täuschendes“ hervortritt; wie es ja in der Natur der Sache liegt dass bezügl. des Hegens des Planes mehr dass er ein böser, bezügl. seiner Ausführung mehr dass er ein vereitelter ist in Betracht kommt. — Im 1. Gl. steht Imperf. bei הנה statt Part., u. zwar wol in futurischem Sinn, für welches dann im 2. Gl. 2 perff. convers. (mit ו) mit gleichem Sinne eintreten.

Dass die betr. Wörter שֶׁקֶר, אָוֶן, עָמָל, so wie einige andre dieser Art, wie שְׁוָא, הַוּוֹת, תֹּהוּ, wirklich wenn auch nicht der Etymologie doch dem Gebrauch nach von einerlei Bedeutung sind, u. grösstentheils dieselben oder ähnliche Grundbegriffe in gleicher Wendung (Übergang) u. Anwendung zeigen, u. dass nicht etwa — wie Hengstenb. behauptet u. zu Num. 23, 21 (in der Schrift über die Weissagg. des Bileam 112 ff.) ausführl. zu beweisen sucht — און bloss im sittlichen, עמל bloss im physischen Sinn steht,

verdient nun aber, bei der Häufigkeit u. Wichtigkeit derselben, noch eine nähere Nachweisung.

Es sind hauptsächl. zwei Erscheinungen die sich in diesen Wörtern zeigen: 1) dass das Böse ausgeht v. Grundbegriff des Nichtigen, Eitlen, Leeren, d. i. was kein wahres Wesen hat, u. daher keinen Werth = das Nichtswürdige (ἄχρειον, nequam), u. keine Dauer = was nicht besteht u. bleibt, im Gegensatz mit dem Guten als dem allein Wahren, Wirklichen u. Wesenhaften (ὄντως ὄν), daher Bleibenden u. Dauernden, Tüchtigen u. Heilbringenden (vgl. תּוּשִׁיָּה, von יֵשׁ das Sein, eig. das Seiende, Wirkliche, Wesenhafte, dah. Weisheit u. Heil); oder der Lüge, Falschheit, des Trugs, des Versteckten, Verwickelten, Trüben, d. i. was seine Natur verbirgt, verhüllt, u. sich mit einem falschen Schein des Guten anstreicht, im Gegensatz mit dem Guten als dem Offenen, Klaren, Einfachen, Lautern, Durchsichtigen; auch des Krummen, Schiefen, Verkehrten, im Gegensatz mit dem Graden, Stracken, Rechten. 2) Dass der sittliche Begriff des Bösen umschlägt in den physischen des Unheils u. Verderbens das dadurch angerichtet wird oder als Folge u. Fluch daraus hervorgeht, u. diesen Begriff beständig aus sich entwickelt u. herauskehrt oder als Doppelsinn neben sich hergehn lässt; so dass beide gradezu Wechselbegriffe sind, vermöge der organ. Weltanschauung der Hebraeer wie des ganzen Alterthums, worin beide Welten einander durchdringen — eins mit dem andern gegeben — u. in stetem Parallelismus stehn (vgl. die Bilder des Gerichts, der Zerstörung, wie der Restauration bei den Propheten).

Das Einzelne anlangend, so bedarf dies 1) bei אָוֶן keiner Nachweisung, da beides — der Grundbegriff der Nichtigkeit u. der Übergang in den Begriff des Unheils — anerkannt u. in Ges. Lex. richtig angegeben ist (nur sind unter den Belegen der letztern Bedeutung die oben besprochenen Stellen mit der Formel „schwangergehn u. gebären", „säen u. erndten" Hiob 15, 35. Spr. 22, 8 u. s. w. zu streichen, die nur bedingt hieher gehören, dagegen Spr. 12, 21. Hab. 3, 7 hinzuzufügen).

2) Daran reihe ich sofort als zunächst gleichbedeutend das noch verkannte שָׁוְא, das die Neueren (Simonis, Gesen., Röd.), durch die schiefe Vergleichung mit dem Arab. سَوْء, سُوْء böses (von ساء böse sein) verleitet, unter den Grundbegriff des Bösen gestellt u. von einem angebl. שׁוּא (welches gar keine besondre Wurzel ist) abgeleitet haben. Es kommt aber vielmehr von שָׁאָה (dessen Begriff, da es als Verb. selten, hauptsächlich aus seinen Nominalbildungen erhellt): eig. lärmen, tosen, rauschen, besonders in שָׁאוֹן Lärm, Getöse = הֲמוֹן (d. i. ein verwirrtes wüstes Geräusch, wo viele Stimmen durcheinander tönen ohne dass einzelne bestimmte

Laute zu unterscheiden sind), dah. Verwüstung, Wüste, Verderben (in שׁוֹאָה, מְשׁוֹאָה u. a.): was aus der Grundbedeutung nicht etwa durch den Mittelbegriff „krachend zusammenstürzen" u. dgl. (Sim. Ges. Röd.), sondern aus dem Begriff des Wirren, Trüben u. Wüsten in d. Getöse abzuleiten ist, vgl. Lat. *turba* [52]). Aus diesem negativen Begriff von שׁאה Aram. שׁהה fliesst nun in שָׁוְא der Grundbegriff der Wüste, Öde, Leere (vgl. d. verwandte תֹּהוּ, wovon nachher): dah. a) das Nichtige, Leere, Eitle = און, הבל, von den Götzen, v. nichtiger Hülfe u. dgl., acc. adv. u. mit לְ vergeblich = לַשֶּׁקֶר, תֹּהוּ (לתהו); b) das Falsche, Täuschende, die Lüge = שׁקר, von jenem nur durch die sittliche Beziehung verschieden, u. mit fliessender Gränze; c) böses, Frevel überhaupt, wie און (besonders Trug, Falschheit, Hinterlist, u. daher nicht sicher geschieden von b. — wie 26, 4 מְתֵי שׁ׳ parall. נֶעֱלָמִים, Hiob 31, 5. Ps. 24, 4 parall. מִרְמָה —, ausser etwa Hiob 11, 11. Ps. 119, 37. Jes. 5, 18); d) Mühsal, Unheil, Verderben = עמל, wie Hiob 7, 3. Jes. 30, 28. Die beiden ersten Bedeutungen sind im Gebrauch die herrschenden, die beiden letztern nur in wenigen Stellen sicher nachweisl., die Entwickelung also hier nicht so entschieden wie in און.

3) Damit etymologisch verwandt u. von ähnl. Gebrauch ist תֹּהוּ (vgl. Aram. תהה): a) Verwüstung, Wüste, Öde (wie in שׁאה u. seinen Bildungen, aber in שָׁוְא nur Grundlage seiner Bedeutungen), auch trop. mit dem Begriff der Weglosigkeit, Irre, Bild der Verstossung Hiob 12, 24. Ps. 107, 40 u. der Rechtsberaubung Jes. 29, 21 vgl. 10, 2 (Ggsatz mit d. rechten Weg = Recht); dah. b) Leere, leerer Raum, c) Nichtigkeit, nichtiges = הבל, און, שׁוא, auch von Götzen u. adv. vergeblich (hier bleibt תהו stehn, während שׁוא von diesem Begriff ausgeht u. ihn dann weiter sittl. anwendet u. entwickelt).

4) עָמָל, im Gebrauch wesentl. mit און u. שׁוא übereinkommend u. besonders häufig mit און verbunden, geht aber, statt wie diese vom sittl. zum physischen Übel, den umgekehrten Weg vom physischen zum sittlichen: eig. Arbeit, Mühe, Ermüdung (von עמל sich abmühen, ein Intr., vgl. d. Arab. Syr. d. Adj. עָמֵל u. Abstr.

---

[52]) Noch weiter hat sich dieser negative Begriff im Aram. שׁהה u. seinen Nominalbildungen entwickelt: 1) Verwüstung, 2) stocken, gehemmt werden (im Syr. bes. von erlöschender Lebenskraft, Hitze u. s. w. = Hebr. כהה, im Chald. zögern, zurückgehalten werden), dah. trop. stupere, staunen (d. i. geistige Stockung, Verwüstung, vgl. Hebr. שׁמם) = Hebr. תמה, הִתְמַהְמַהּ, auch im Hebr. מִשְׁתָּאֶה Gen. 24, 21 vorhanden (ganz falsch bei Ges. eine besond. Wurzel = שׁעה); auch im Syr. hallucinari (wovon שַׁוְהָיָא *delirium*), Arab. ثهى fatuum esse. Vrwdt. Aram. תהה u. תוה mit ähnl. Bedeut.: stupere, cunctari, auch pavere u. poenitere.

עָמָל) bezeichnet es zunächst ein phys. Leiden u. Leid, Ungemach = πονος, aerumna, dann aber sittlich durch Frevel angerichtetes Unheil, Unfug, Unrecht, böses (mit unsicherer Grenze zwischen Ursache u. Wirkung, Frevel u. Unheil), ganz wie אָוֶן u. הַוּוֹת, vgl. πονηρος von πονος. Diese Bedeut. ist von Ges. verkannt u. von Hgstb. a. a. O. entschieden bestritten, aber liegt unzweideutig in einer Reihe von Stellen vor: V. 17 „sein עָ wird auf seinen Kopf zurückfallen“ (wo der Begriff der Vergeltung nothwendig eine sittliche Schuld erfordert); Jes. 10, 1 von ungerechten Urtheilssprüchen, parall. חקקי און (vgl. V. 2); Spr. 24, 2 „ihre Lippen reden עָ“ (vgl. Ps. 140, 10 עָ שִׂפְתֵימוֹ), u. Ps. 94, 20 יצר עָ „ersinnen עָ trotz des Gesetzes“ = Unrecht; dann mit Einschluss des dadurch angerichteten Unheils 55, 11 wo die Stadt voll von עָ ואון ist, neben תַּוֶּךְ וּמִרְמָה u. dgl. V. 12, u. Hab. 1, 3. 13 als empörender Unfug der die reinen Augen Gottes beleidigt [53]); ebenso in den oben erklärten Sprüchen von der Vergeltung mit der Formel „schwangergehn u. gebären“, „säen u. erndten“ Hiob 4, 8. 15, 35. Jes. 59, 4 (wo עמל neben און grade das vordere Glied einnimmt, also um so gewisser die Schuld bezeichnet, in der That aber beide Wörter zunächst die Schuld enthalten u. erst mittelbar den Fluch, wie ich gezeigt habe). Der Begriff der Nichtigkeit, Lüge, der sonst in den Wörtern dieser Art dem Bösen zu Grunde liegt, scheint demnach hier zu fehlen u. schon etymologisch ausgeschlossen zu sein: doch findet er sich vielleicht Hiob 16, 2 in מְנַחֲמֵי עָ, was Luther sinnreich „leidige Tröster“ übers. hat, allein neben den „windigen Worten“ V. 3 u. nach Anal. von 13, 4 רֹפְאֵי אֱלִיל „nichtige Ärzte“ u. parall. טִפְלֵי שֶׁקֶר falsche Flicker = Ärzte (s. meine quaestt. in Job. zu der St.) eher „nichtige Tröster“ zu fassen ist (wenn es nicht etwa „heillose Tröster“ sind, worin auch das Nichtige liegt). — Über das diesem Wort in der Bedeutung entsprechende הַוּוֹת s. zu 5, 10.

5) Unter die Wörter für das Böse welche vom Begriff der Nichtigkeit ausgehn gehören auch d. Wörter für Thorheit: אִוֶּיל [54]),

---

[53]) Num. 23, 21 auch Gegenstand des (göttlichen) Anblicks im Isr. Volks, wo „Unfug, Unheil“ neben „s. Gott ist mit ihm“ u. s. w. zu matt u. frostig sein würde, u. der Zusammenhang vielmehr nach V. 23 (dass kein נַחַשׁ u. kein קֶסֶם in ihm sei) auf die besondere Sünde der Zauberei (Zeichendeutung) resp. des damit zusammenhängenden Götzendienstes führt, vgl. 1. Sam. 15, 23; also vielleicht vom Begriff der Nichtigkeit ausgehend, der zunächst in אוֶן liegt, u. durch den Parallelismus auch auf עמל übergegangen sein könnte. Vgl. oben zu Hiob 16, 2.

[54]) Wozu auch d. Niph. נוֹאַל gehört: nicht von einem angebl. יאל abzuleiten, sondern Metaplasmus v. אול, welches nicht = עול, sondern verwdt. הבל, אבל, אלל, הלל u. dgl. leer, hohl sein.

הוֹלֵל u. Pal. הוֹלֵל (s. zu 5, 6), u. gewissermassen auch נָבַל u. תִּפְלָה, תָּפֵל [55]).

6) Die Wörter welche von dem sittlichen Begriff der Lüge, des Falschen (d. i. des Nichtigen u. Schlechten das sich mit dem Schein des Wirkl. u. Guten umgibt) ausgehn, wie שֶׁקֶר (wahrsch. eig. Schminke), כָּזָב, כַּחַשׁ u. ihren Verben (fast nur im Piel u. anderen Verbalien), gelangen von da einestheils zu dem Begriff des Nichtigen, Eitlen, von welchem אָוֶן, שָׁוְא, תֹּהוּ ausgehn (dah. auch von Götzen, wie שֶׁקֶר öft. bei Jer., כזב Am. 2, 4, u. שקר adverbialisch = vergeblich, erfolglos, grundlos); anderntheils u. hauptsächl. aber wenden sie jenen Begriff praktisch als Falschheit, Heuchelei, Hinterlist, Betrug = מִרְמָה, insbes. aber mit dem religiösen Begriff der Untreue, des Treubruchs, Abfalls, Verraths d. i des Bruchs heiliger Bande u. Pflichten, als eines „Bundes“ mit Gott u. Menschen u. der demgemäss schuldigen Bundestreue (אֱמֶת, vollst. חֶסֶד וֶאֱמֶת), dessen was gewöhnl. *fides* oder „Treu u. Glauben“ heisst, als die von allen vorausgesetzte Gesinnung die jedes Verhältniss wechselseitiger Liebe oder Rechte u. Pflichten u. so die ganze menschl. Gesellschaft trägt u. zusammenhält (s. zu 4, 4); u. treffen hier mit den Verben בגד, מעל, פּשׁע u. deren Abstracten בֶּגֶד, מַעַל, פֶּשַׁע zusammen. Dies ist die specifische Bedeutung dieser Wörter im poet. u. proph. Sprachgebrauch, in so vielen Stellen die man ganz abstract u. farblos nur als „Lüge“ in Worten oder höchstens als materielle Hinterlist oder Betrug zu fassen pflegt.

So a) שׁקר als Verb. durchgängig, meist mit ב (ist aber wenig im Gebrauch); u. שֶׁקֶר z. B. Jes. 28, 15 „sich mit שׁ schirmen“ parall. „כָּזָב zur Zuflucht machen“ von Ruchlosen die an Gott u. Menschen Verrath üben u. sich dadurch zu sichern meinen, 2. Sam. 18, 13 עשׂה שׁ בנפשׁו nicht insidias agere, sondern Verrath üben (fidem fallere) in Bez. auf eine auferlegte Verpflichtung u. gegebenes Wort, Jes. 57, 4 זֶרַע שׁ parall. פֶּשַׁע, 59, 3 u. 13 הרו והגו דברי שׁ parall. פשׁע u. כחשׁ, דֶּרֶךְ שׁ Ps. 119, 29. 104. 128. 163 (Ggstz. der Frömmigkeit u. Achtung des Gesetzes), יְמִין שׁ Ps. 144, 8. 11 parall. דבר שׁוא, Spr. 17, 4 hört sie auf דברי הוות, Exod. 23, 7 „fern sein von דָּבַר שׁ“ neben Mord der Unschuldigen, vgl. Spr. 30, 8 „שָׁוְא וּדְבַר כָּזָב halte ferne von mir“, worauf V. 9 Abfall von Gott; u. so auch an unsrer Stelle.

b) כָּזָב Spr. 23, 3 לחם כזבים = treuloses Mahl, wobei es

---

[55]) Eig. fade = *μωρος*, insipidus, von dem verwandten Begriff des Welken, Kranken, Erschlafften, wie in אבל, אמל, קמל u. dgl., der von physischer Verderbniss auf geistige u. sittliche übergetragen wird wie אלח, שׁחת. Vgl. m. Abh. über מִזְמֹר in der ZS. für Kunde des Morgenlands III, 407 ff.

nicht ehrlich gemeint ist, Ps. 40, 5 שָׂטֵי כ׳ nicht die zu Götzen abgewichen sind, sondern = treulose Abtrünnige (כ׳ zur sittlichen Bezeichnung der שָׂטִים beigefügt, wie 59, 6 בֹּגְדֵי אָוֶן in gleichem Sinn), Hos. 12, 2 רשׁד כ׳ verb., 7, 13 דברו עלי כ׳ parall. פשׁעו בי, also praktisch Treubruch gegen Gott, wie dort gegen Menschen, u. so auch לִבְרִי כ׳ 5, 7. 58, 4, neben אישׁ דמים ומרמה u. dgl.

Ebenso c) כָּחַשׁ u. Abstr. כַּחַשׁ (nicht urspr. läugnen, sondern lügen, aber nur 1. Kön. 13, 18. Zach. 13, 4), noch entschiedener in diesem Sinn gebräuchl. = בגד (auch meist mit ב): Treubruch, Abtrünnigk., Verrath an Gott (auch Gott „verläugnen"), wie Spr. 30, 9. Hiob 31, 28. Jer. 5, 12 parall. בגד V. 11. Jes. 59, 13 neben פשׁע Jos. 24, 27, u. so d. Abstr. Hiob 16, 8 כַּחְשִׁי (nicht meine Magerkeit, was d. Wort nie heisst, sondern meine Abtrünnigkeit von Gott, als falsche Anklage); an Menschen: Lev. 5, 21. 19, 11 בַּעֲמִיתוֹ dort durch Verläugnung anvertrauten Guts, durch גָּזַל u. עשׁק, hier neben שׁקר u. גנב, Jos. 7, 11 von Diebstal (wol m. d. Begriff des heimlichen u. treulosen Thuns, der mala fides oder des dolus), Hos. 4, 2 אָלֹה וְכַחֵשׁ (wie Ps. 59, 13 אָלָה וְכַחַשׁ) erläutert durch das Folgende, Mord Diebstal Ehebruch u. s. w. (רצח וגנב וגאף), u. zur Erklärung der vorherg. allg. Klage dass „keine Treue u. keine Liebe (חסד u. אמת) im Lande sei", u. d. Abstr. Hos. 12, 1 (parall. מרמה u. V. 2 כזב וְשֹׁד), 10, 13 „Frucht des כחשׁ essen" neben „רֶשַׁע u. עולה säen u. erndten" (s. oben), Nah. 3, 1 dem פֶּרֶק = parall. טֶרֶף (s. zu V. 3) zur Charakterisirung vorgesetzt.

7) Endlich vom verwandten Begriff des Krummen, Schiefen, Verkehrten gehn aus die Wörter עָוֶל (עַוְלָה), עָוֹן (עוה), רֶשַׁע (s. zu רָשָׁע 1, 1).

16. Der Gedanke dass der Frevler sich durch seine Unternehmungen gegen andre selbst in das Verderben stürzt, also die posit. Vergeltung, wird nun bestimmter ausgesprochen; u. zwar in einem von der Jagd wilder Thiere hergenommenen Bilde: Fallgruben mit Netz u. Schlinge (Strick), worin man die Thiere, besonders Löwen, fieng (vgl. Hez. 19, 2 ff. u. dazu Bochart Hieroz. I, 3, 4), ein häufiges Bild der Hinterlist u. Nachstellung unter Menschen in den Pss. (vollständig 9, 16. 35, 7. 57, 7. Jer. 18, 22 u. a., anderwärts bloss die Grube, wie hier u. 94, 13, oder am gewöhnlichsten das Netz). Der Frevler fällt selbst in die Grube die er andern gegraben hat. Derselbe Spruch 9, 16 f. 35, 7 f. 57, 7. Spr. 26, 27. vgl. Koh. 10, 8 f. — בּוֹר] nicht „Cisterne, die man aber auch zur Fallgrube brauchte" (de Wette), sondern Grube überh., von בּאר graben, wovon בְּאֵר

gegrabener Brunnen, u. בּוֹר [56]) Grube, Grab. Dasselbe ist שַׁחַת] (von שׁוּחַ hinabsinken) eig. Versenkung, Falle, das gewöhnl. Wort für eine Fallgrube neben שׁוּחָה u. שִׁיחָה. Ebenso in diesem Sinn כרה] 57, 7. 94, 13. 119, 85. Jer. 18, 20. 22. Spr. 16, 27 (bildl. mit רָעָה), 26; 27; seltner חפר] wie 35, 7 (dagegen das gewöhnl. Wort vom Brunnengraben in der Genesis u. a.): nicht verschieden von כרה, sondern nur poet. Häufung u. dadurch Verstärkung des Begriffs = tief aushölen (wie es AE. erklärt), was es an sich nicht ist. — שׁחת יפעל] *die Grube* (die) *er macht*, ein Relativsatz ohne Relativum, wie in demselb. Satz 9, 16 u. häufig, besond. in der Poesie (Ges. §. 123, 3); eine Freiheit die einst auch die Deutsche Sprache übte (wie z. B. bei Luther noch öfter zu sehen) u. die Englische sich bewahrt hat.

Im Arab. ist sie auf den Fall beschränkt dass d. vorherg. Subst. unbestimmt d. i. ohne Artikel steht, u. dann Regel; im Hebr. ist der Gebrauch umfassender, aber an keine strenge Regel gebunden, wie schon daraus erhellt dass die Poesie ihn besonders liebt, u. derselbe Satz mit u. ohne Relat. vorkommt, z. B. Deut. 32, 17 אלהים לא יְדָעוּם (so vier ähnl. Sätze ohne Rel.), dagegen 29, 25 א׳ אשר לא י׳ (wie ohnehin stets im Deut. nach א׳ אֲחֵרִים 11, 28. 13, 7 u. a.). Im allg. gehört er unter die Kategorie d. asyndeton d. i. der Verbindung abhängiger Sätze ohne Vermittelung einer Conjunction (wov. Beispp. Ges. §. 142, 3, b. c. u. Anm. §. 155, 4), u. findet überhaupt nur statt bei abhängigen Sätzen, u. zwar solchen die in enger Verbindung mit dem vorherg. Wort stehn, dergestalt dass sie diesem zur nothwendigen Ergänzung seines Begriffs dienen (also erst zusammen mit ihm einen Satz ausmachen), u. gewissermassen nur die Auflösung oder Umschreibung eines zur Ergänzung oder Bestimmung dienenden Begriffs bilden, sei es eines Objectsaccusativs oder Infinitivs zur Ergänzung eines Verbums, oder eines Genitivs zur Bestimmung eines Nomens: jenes ist der Fall der Auslassung der Conjunction, dieses des Relativums, wie hier. Daher im Arab. stets nach einem unbestimmten Subst., eben weil dieses noch einer Bestimmung durch den folg. Satz bedarf (nicht, wie sich Ewald Lehrb. §. 332a confus u. abenteuerl. genug ausdrückt, „weil d. Relat. an Ursprung

---

[56]) Eig. בְּאֹר, wie בְּאֹשׁ, שְׁאֹל, dann zur Vermeidung des Hiatus בֹּאר wie נֹאד, פֹּארָה u. v. a., u. so noch Jer. 2, 13 u. a., aber gew. nach d. Laut geschrieben בּוֹר, wie רֵים st. רְאֵם, ביר Kri Jer. 6, 7 st. בְּאֵר u. dgl., was im Syr. u. Arab., wo א noch schwächer u. sein Hiatus fast gar nicht mehr geduldet ist, zur Regel geworden.

u. Kraft einem Demonstrativ u. so dem Artikel entspricht"). Im Hebr. bestätigt sich dieses Verhältniss dadurch dass das Nomen häufig gradezu im stat. constr. steht, wie 18, 44 עַם לֹא־יָדַעְתִּי „Volk (das) ich nicht kenne", wie in solchem Fall öfter auch vor einem ausgedrückten Relativum (Beispp. Ges. §. 123, 3. A. 1. 116, 2. 3); was Ewald in d. krit. Gr. §. 303, 1. 353 Not. damals noch ganz richtig dahin deutete dass der Relativsatz als ein einziger Nominalbegriff betrachtet sei, d. h. dass das Nomen hier mit einem ganzen Satz wie sonst mit einem Nomen construirt werde (ungefär wie eine Praepos. zuweilen mit einem Verbum u. ganzen Satz construirt u. so zu einer Conjunction wird). Man darf also nicht, wie Hgstb. um seine Schärfe zu zeigen thut, den Satz (nach unsrer gedankenlos. Deutschen Interpunction) genau so ausdrücken wollen: „er fällt in die Grube, er macht": denn die Auslassung des Rel. beruht eben auf der engen Verbindung des Verb. mit dem vorherg. Subst., wo also keine Interpunction (Komma) stehn darf (u. bei Völkern die eine verständige Interp. haben, wie Engl. Franz., auch nie steht). Daraus versteht sich's von selbst dass man einen solchen Satz nicht unter die „Apposition" rechnen darf: unter diese gehört vielmehr der selbständige u. volle Relativsatz, der eine nicht zum Sinn des Vorhergehenden nothwendige Einschaltung bildet, bei welcher das Relat. nicht fehlen darf. Aber keineswegs ist das Relativum in allen Fällen wo der Relativsatz wegen Anlehnung an d. vorherg. Subst. das Relativum entbehren kann, auch wirkl. ausgelassen, sondern vielmehr meistens auch da gesetzt, also insofern der Willkür Spielraum gelassen; u. alle Bestimmungen u. Distinctionen womit sich Ewald Lehrb. §. 331—34 in seiner Weise abmüht, sind eitel.

Was die Tempora betrifft, so ist das erste Glied im Verhältniss zum zweiten in die Vergangenheit zu setzen: „eine Grube hat er gegraben u. ausgehölt", als die That worauf die Vergeltung folgt, die also bei dieser im 2. Glied vorausgesetzt ist, wie Spr. 11, 2. Das zweite kann möglicherweise ebenfalls in diese Zeit fallen, so dass der Satz von der Vergeltung als eine schon vorliegende Erfahrung ausgesprochen wäre (wie 9, 16 f. 57, 7): „u. er *fiel* in die Versenkung die er machte"; worauf das imperf. conv. nach seinem gewöhnl. Gebrauch führt. Doch drückt dieses auch häufig bloss die Folge des Vorherg. aus, eine gegenwärtige oder allgemeine für alle Zeiten, wie 39, 12 u. a., oder zukünftige, wie 29, 10 וַיֵּשֶׁב לְעוֹלָם (vgl. 9, 8) 49, 15. Jes. 2, 9. 5, 15 f. Gen. 19, 9 (וַיִּשְׁפֹּט u. will richten?), u. so hier: „u. er *wird fallen* in d. Versenkung" u. s. w., als Er-

wartung ausgesprochen, wie 35, 7f. Spr. 26, 27. Der Relativsatz יִפְעָל aber kann als abhängiger u. auf das 1. Glied zurückweisender Umstandssatz (imperf. st. partic.) in dieselbe Vergangenheit gesetzt werden (praet. relat.) *faciebat*, wie dasselbe Verbum V. 14, vgl. 9, 16 wo dafür בְּשַׁחַת עָשׂוּ mit Perf. Doch kann man auch mit Hgstb. Del. Hitz. das Imperf. praes. auffassen, so dass der Gedanke zum Ausdruck kommt: während er noch damit beschäftigt ist andern Verderben zu bereiten, wird sein Unternehmen ihm selbst das Verderben bringen.

17. Ein anderes Bild der Vergeltung, worin diese am entschiedensten in ihrer Nothwendigkeit, als natürliche Rückwirkung (Reaction) des Frevels auf den Thäter, erscheint. Die Formel שׁוּב בְּרֹאשׁ] *auf das Haupt zurückkommen* auch 1. Kön. 2, 33. Ob. 15, u. ähnl. 2. Sam. 3, 29, יָחוּל עַל ר׳ (stürzen auf s. Haupt) Jer. 23, 19. 30, 23. Nach Geier hergenommen von einem Stein oder Pfeil der in die Höhe geworfen auf den Kopf des Werfenden zurückfalle (also die Vergeltung gewissermassen nach dem Naturgesetz der Schwere), u. so die meisten Neueren (Ros. de W. Hgstb. u. a.). Darauf scheint auch die sprüchwörtl. Redensart hinzuweisen *„in auctoris caput recidere"*. Beispp. solcher Sprüchwörter bei Gataker adverss. miscell. Cap. XII S. 540 (Ros.). [Man kann dafür Spr. 26, 27 גֹּלֵל אֶבֶן אֲלָיו תָּשׁוּב u. bes. Sir. 27, 25 ὁ *βαλλων λιθον εἰς ὑψος ἐπι κεφαλην αὐτου βαλλει* geltend machen.] Indessen in dem Begr. von שׁוּב liegt jedenfalls noch kein *zurückfallen*, sondern nur überh. dass die That zu dem Urheber von dem sie ausgegangen ist zurückkehrt, also nur der Begriff der Vergeltung. Nur in dem parall. יָרַד u. darin dass sie *„auf sein Haupt"* kömmt, ist enthalten dass sie von oben kömmt, Dies könnte man nun füglich mit AE. davon erklären dass alle Verhängnisse vom Himmel d. i. von Gott herabgesendet werden (vgl. Gen. 19, 24 neben מֵאֵת יהוה, u. נפל, ירד Jes. 9, 7. 34, 5). Allein es hängt offenbar mit einer umfassenden in allen Sprachen gangbaren Anschauung zusammen: näml. die Pflicht, dah. die Schuld oder Verantwortlichkeit, u. dah. die Strafe als eine Last zu betrachten die auf einem liegt, dah. mit עַל, z. B. Gen. 16, 5. Jer. 51, 35 חמסי עליך (Schuld), u. anschaulicher עַל רֹאשׁ (בְּר׳), bes. mit דָּם (Blutschuld), wie דְּמֵי בראשו

u. dgl. Jos. 2, 19. Hez. 33, 4. 1. Kön. 2, 37. 2. Sam. 3, 29 (vgl. im N. T. „sein Blut komme über uns u. unsre Kinder“); davon caus. נתן, הֵבִיא, הֵשִׁיב (näml. רָעָה, דֶּרֶךְ, דָּם u. dgl.) eine Missethat „*über jemand (auf s. Kopf) bringen*“ = bestrafen, mit על ראשׁ (בְּר׳) 1. Sam. 25, 39. Richt. 9, 57. 1. Kön. 2, 32. 44. 8, 32. Hez. 9, 10. 11, 21. 16, 43. 17, 19. 22, 31. Joel 4, 4. 7 (u. mit על Jer. 14, 16. 26, 15. Hez. 7, 4 u. o.); dah. הֵסִיר דמים מֵעַל ר׳ Schuld abwälzen von jemand 1. Kön. 2, 31. Damit hängt zusammen die symbol. Handlung der Handauflegung auf das Haupt des Sündopferthiers Lev. 4 u. a., bes. des Sündenbocks 16, 21, u. d. Phrase „s. Schuld tragen“ von unvergebner Sünde, u. der Ggsatz „die Schuld wegnehmen“ = vergeben, u. dgl. Der Kopf überh. als Träger, u. nicht bloss des Fluchs der Sünde, sondern auch des Segens (nur dann mit לְראשׁ Gen. 49, 26. Deut. 33, 16. Spr. 10, 6. 11, 26. vgl. Jes. 35, 10), wie der Würde (Heiligkeit) u. ihrer Insignien, als Salbung, Diadem, Kranz u. s. w. Hgstb. dagegen, dieser umfassenden Symbolik uneingedenk, grübelt über dem בְּ (st. על), u. behauptet „der Kopf werde als Behälter des Unheils betrachtet: d. Unheil falle nicht bloss auf ihn, sondern dringe in ihn hinein“!! [Der Ausdruck ירד aber ist allerdings darum gewählt, weil die Vergeltung aus der Höhe, von Gott herabkommt; vgl. Mich. 1, 12.]

18. Schluss: Danklied an Gott für seine Gerechtigkeit. Der Gegenstand liegt in כְּצִדְקוֹ] *nach seiner Gerechtigkeit*, entweder bloss = wegen s. G., oder s. G. gemäss, wie sie's verdient. — אזמרה שם־יהוה עליון] auch 9, 3. 92, 2. Vgl. ähnl. Parall. 18, 50. עֶלְיוֹן] könnte in dieser Verbindung als Adj. zu שֵׁם erscheinen, besond. in der Formel שִׁמְךָ עליון in 9, 3. 92, 2 („erhabener Name“ wäre zu nehmen wie „herrl. Name“ 8, 2); so Hitz.: allein im Sprachgebr. ist עליון (stets ohne Artikel) sonst nur ein Beiwort Gottes oder Jhvhs selbst, u. wird auch gradezu als Gottesname statt jener gebraucht = der Höchste (vgl. das daraus abzuleitende Phönikische Alonim u. Alonuth für Götter u. Göttinnen im Lex.). So auch schon alle alte Überss. — זמר] = spielen u. singen; vgl. Einl. §. 7; es steht sowol mit dem Dativ als mit dem Accus., wie hier u. ö. = besingen.

# Psalm VIII *).

Preis der Grösse Gottes u. der Gnade womit er sich zu dem Menschen herabgelassen u. ihn zum Herrn seiner Schöpfung gemacht.

1. [Dem Meister nach der Gathischen (Gittith); ein Gesang von David.]
2. Jhvh unser Herr,
   wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!
   Der du gelegt hast deine Majestät auf die Himmel **),
3. Aus dem Mund der Kinder und Säuglinge hast du gegründet eine Veste,
   um deiner Widersacher willen,
   um zum Schweigen zu bringen den Feind und Rachgierigen.

4. Wenn ich sehe deine Himmel, das Werk deiner Finger,
   Mond und Sterne, die du festgestellt hast:
5. Was ist der Mensch dass du sein gedenkest,
   und der Menschensohn dass du nach ihm siehest?

6. Und du liessest ihm nur wenig fehlen an der Gottheit,
   und mit Herrlichkeit und Majestät kröntest du ihn;
7. Machtest ihn zum Herrscher über die Werke deiner Hände,
   alles hast du gelegt unter seine Füsse;

8. Schaf' und Rinder alle,
   und auch die Thiere des Feldes;
9. Vögel des Himmels und Fische des Meeres,
   was durchzieht die Pfade der Meere.

10. Jhvh unser Herr,
    wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde!

---

Ein Loblied auf Jhvh vom allg. menschlichen Standpunct aus, ohne alle volksth. u. theokr. Beziehung. Es beginnt mit einem bewundernden Ausruf über die Offenbarung der Herrlichkeit Gottes am Himmel u. auf Erden, die auch im Munde der Kinder u. Säuglinge eine hinlängl. Vertheidigung finde um seine Feinde zum Schweigen zu bringen (V. 2. 3); betrachtet dann seine Grösse wie sie sich in seinen Werken am Himmel, in dem nächtlichen Sternenheer, erweist, im Vergleich mit der rührenden Herablassung womit er sich des geringen Menschen annehme, ihn mit

---

*) Hofmann Weiss. u. Erfüllung I, 193—97. Böhl a. a. O. 241 ff.

**) [Oder: du dessen Herrlichkeit sich erstreckt über die Himmel.]

göttlicher Majestät u. Würde angethan, u. ihn zum Herrn seiner Schöpfung gemacht habe (V. 4—9); u. schliesst mit demselben Ausruf womit er begonnen, wie mit einem Refrain (V. 10). — Im einzelnen hängen immer je zwei Verse näher zusammen, bilden also kleinere Strophen von Versparen innerhalb der grössern. Der Mittelpunct des Lieds ist die dankbare Betrachtung der Güte Gottes gegen den Menschen, die ihm eine so hohe Stelle in der Schöpfung angewiesen; u. die vorhergehende Betrachtung der Grösse u. Herrlichkeit Gottes in der Pracht des Himmels dient nur dazu durch den Contrast derselben mit der Kleinheit des Menschen die Gnade Gottes gegen diesen desto eindrücklicher zu machen. So richtig Hengstenb. wie schon Calv. (vgl. auch AE. u. K. zu V. 5).

Dass d. Ps. keine historische Beziehung u. Deutung bedarf ja verträgt, ist so augenscheinlich dass alle Vermuthungen dieser Art (wie die der Rabb. aus dem Worte גִּתִּית in der Überschrift, das sie mit Gath auf verschiedene Weise combiniren, s. Ros.) kurzer Hand abzuweisen sind, ohne eine Widerlegung zu verdienen. Hitz. Comm. liest aus V. 3 heraus dass David den Ps. gedichtet habe als die Amalekiter, durch das Schreien der kleinen Kinder erweicht, in Ziklag niemanden umgebracht hatten (1. Sam. 30, 1 f.)!!

Die Anwendung einiger VV. des Ps. (V. 5. 6. 7) auf Christus, welche Hebr. 2, 6—9 u. 1. Kor. 15, 27. 28 (nur V. 7 „alles hast du unter seine Füsse gelegt") gemacht wird, hat die älteren christl. Ausleger bewogen, ihn unter die Messianischen Pss. zu rechnen, u. zwar nach S. Schmid als Lob Gottes dass er seinen Namen besonders durch die Erhöhung Christi nach kurzer Erniedrigung verherrlicht habe. Allein schon Vatabl. (oder vielm. Calv.) nennt die Anwendung Hebr. 2, 6 ff. mit Recht eine Accommodation nach d. Alex., u. bemerkt treffend: „was von des Menschen Würde gesagt sei gelte auch u. zuerst v. Christus, dem Haupt u. Hersteller d. Menschheit" (überh. hier gute Bemerkungen über d. freie Anwendung des A. T. beim Ap.); u. Rudinger „es sei Hebr. 2 eine offenbare Allegorie, deflexio anagogica, die nicht verleiten dürfe den urspr. Sinn darnach zu verdrehen (detorquere), da das was von den Vorzügen des Menschen gesagt sei auch von Christus als Menschen gelte". Auch Hgstb. hat ihn als directe Mess. Weissag. fallen lassen, u. bezieht ihn (ähnl. wie Calv.) nur mittelbar im höchsten u. vollkommensten Sinn d. i. in s. vollen Wahrheit u. letzten Erfüllung auf Christus, sofern erst in ihm die Idee der Menschheit, die in d. Wirklichkeit durch den Fall geschwächt erscheint, in vollem Glanze wiedererschienen sei. Nur ist dabei zuvörderst zu erinnern dass wir dem Dichter diese Beziehung auf Christus nicht zuschreiben dürfen. Sodann ist zwar hier nicht auf den Fall des Menschen gesehn (wie sonst oft), sond. die menschl. Natur ledigl. nach ihrer ursprüngl. Einsetzung u. Idee Gen. 1, 26 ff. u. mit deutlicher Beziehung auf diese Stelle betrachtet: aber daraus folgt nicht dass der Ps. in s.

Schilderung der Herrlichkeit des Menschen auf die Wirklichkeit, oder den Zustand der menschl. Natur nach dem Fall, gar nicht oder nur sehr unvollkommen passe, also nicht sowol auf diesen als auf den Urstand u. s. Wiederherstellung durch Christum sehe, wie Clauss, Stier [57]) u. in d. Hauptsache auch Hengstenb. annehmen. Vielmehr geht er unstreitig auf die Wirklichkeit, u. kann nicht auf etwas verlornes oder künftiges gehn ohne die Grundlage u. damit den ganzen Sinn u. Zweck der Betrachtung zu verlieren. Der Ps. hat eben eine andere Vorstellung v. d. menschl. Natur nach d. Fall als die christl. Dogmatiker, u. gehört zu den Belegen wie wenig das A. T. (u. das N. T.) von einem Verlust des göttl. Ebenbilds, oder der göttl. Ausstattung des Menschen, u. einer Verstümmelung der menschl. Natur durch den Fall Adams weiss.

1. Überschrift. עַל־הַגִּתִּית] (auch Ps. 81 u. 84) der Form nach Adj. fem. von גַּת, Stadtname (wol die bekannte Philisterstadt, vgl. גִּתִּים 2. Sam. 15, 18; and. Gath Rimmon im St. Dan): „*auf* (nach) *der Gattischen*“ d. i. einem von Gath gekommenen oder benannten Instrument (so Chald.), oder nach einer von daher stammenden Tonart (vgl. Phrygisch, Lydisch u. dgl.), oder Melodie. And. v. גַּת Kelter verstehen einen ὕμνος ἐπιληνιος (Anacr. od. 52) Kelterlied (vgl. הִידָד Jes. 16, 8 ff. Jer. 25, 30. הֵילִלִים Richt. 9, 27), wie schon Al. ὑπερ τῶν ληνῶν [58]).

2. *Jhvh unser Herr, wie herrlich ist dein Name auf der ganzen Erde*] ist der Grundgedanke oder vielmehr die Grundempfindung des Ps., u. kehrt daher am Schluss V. 10 wieder. *Name Gottes*] ist — wie *Name* u. *nennen* überh. im A. T. das Wesen der Dinge bezeichnet — das Wesen Gottes wie es sich in der Welt offenbart, erweist, dah. stets bei seiner Anrufung u. Erscheinung, zur Hülfe wie zum Gericht, für sein Wohnen u. Walten unter den Menschen gebraucht (s. Lex. u. zu 5, 12). — אַדִּיר] *herrlich, prächtig*, von Gott (76, 5. 93, 4), von Königen u. Fürsten u. dgl., vwdt. mit הָדָר, welches neben dem parall. הוֹד das eig. Wort für göttl. u. daher königl. Majestät ist (s. zu הוֹד), also eig. = majestätisch, königlich. —

---

[57]) Stiers u. von Meyers Deutung u. eine Kritik derselben s. bei de W. erbaul. Erkl. der Pss. S. 16 f. Anm.

[58]) Redslob in einer eignen Schrift de praecepto mus. לַמְנַצֵּחַ עַל הַגִּתִּית Lips. 1831 will es (sehr unwahrscheinl.) von נגן ableiten st. נִגֵּנֶת *Saitenspiel*; dem Gesenius WB. 4. A. folgt.

Der Herrlichkeit, Majestät Gottes *auf der ganzen Erde* tritt die Erweisung derselben am *Himmel* im zweiten Glied gegenüber, ein Parallelismus der dem ganzen Ps. zu Grunde liegt (s. jedoch unten).

[אשר־תְּנָה הוֹדְךָ עַל־הׄ'] sehr schwierig durch die Form תְּנָה, welche in ihrer sonstigen grammatischen Bedeutung, als Imperativ, hier nicht passen will, u. daher alle möglichen Deutungen erfahren hat. Die gewöhnlichste u. älteste Annahme ist dass es eine ungewöhnl. Form des inf. constr. sei, wie רְדָה Gen. 46, 3, also st. תֵּת (so schon AE.), u. dieser st. des verb. fin. stehe, hier st. perf. נָתַתָּה.

So Kimchi (der sich jedoch auf den Gebrauch des inf. absol. st. verb. fin. beruft, wie Jer. 14, 5, aber auch Fut. oder Partic. zulässt), Calv. (aber אשר als Conjunction nehmend): *ad ponendum* (eig. *ut ponatur*) *decus tuum supra coelos* = ut d. t. supra coel. conscendat, m. d. Sinn: d. Erde sei zu klein um d. Herrlichk. Gottes zu fassen; u. so die meisten christl. Grammatiker u. Ausll., wie Buxtorf thes. 154, N. G. Schröder institt. §. 165 synt. §. 54, a, Storr obss. 157, Gesenius Lehrg. §. 102. A. 1. Not. h. (dagegen §. 208, 3 lieber als Optativ). Da ein solcher Gebrauch des inf. constr. st. des verb. fin. sonst nicht vorkommt, so schlug Ewald krit. Gr. §. 258 Not. 6 vor den Inf. als Nomen st. verb. fin. zu fassen: „*dessen ist das Setzen* deiner Majestät" .... st. נְתַן .. אשר, cujus splendor positus est ...! Allein diese Fassung ist noch unzulässiger als die frühere, da die Construction des Inf. als Nomen mit einem folg. Gen. הוֹדְךָ die Form mit דָּה nicht verträgt, sondern die des inf. constr. תֵּת erfordern würde, auch nicht zu begreifen ist wie אשר *dessen* heissen kann. Diesem doppelten Gebrechen hat Hengstb. auf folg. Weise abzuhelfen gesucht: „du *in Beziehung auf den das Geben deine Herrlichkeit* (Accus.) *ist über den Himmel*", d. i. der du mit deiner Herrlichkeit den Himmel gekrönt hast; näml. 1) der mit אשר angeschlossene Satz gibt an in welcher Beziehung u. wodurch Gottes Name herrlich geworden sei auf Erden, nämlich durch Offenbarung seiner Majestät am Himmel, 2) der Inf. תְּנָה mit dem Accus. als dem Casus seines Verbums, u. עַל st. בְּ weil die Herrlichkeit wie eine Krone dem Himmel aufgesetzt wird. Damit ist aber nichts wesentl. gebessert (אשר kann in dieser Verbindung ebensowenig „in Beziehung auf welchen" als „dessen" heissen), u. die ganze Erklärung spricht sich schon durch ihre Geschmacklosigkeit u. Gezwungenheit das Urtheil. Am erträglichsten würde sie noch in der Fassung bei S. Schmid sein (der diesen Weg zuerst eingeschlagen hat, ohne von seinen Nachfolgern genannt zu werden): cujus dare honorem (est)

super coelo, oder (wie sie bei JHM. lautet): *cujus gloriam dare est* (oder *sit*) *super coelis* d. i. cujus laudem dicunt coeli (eig. wol dicere incumbit coelis): אשר m. d. folg. Suff. ך verbunden, נתן הוד = כְּבוֹד, u. עַל wol wofern es als Obliegenheit oder Aufgabe, Geschäft, Amt des Himmels betrachtet ist (vgl. 19, 1). Ebenso construirt Del., den Sinn aber, wie Hengstb., bestimmend: „du dess Herrlichkeitslegung auf die Himmel ist", findet jedoch die Ausdrucksweise selbst sonderbar.

Die Grundvoraussetzung aller dieser Erklärungen, dass תְּנָה Infinitiv sei, ist aber unhaltbar: weil 1) der Inf. mit הָ, bei den verbb. 1. Nun überh. unerhört u. nur bei 1. Jod vorkommend, bei einem so gebräuchl. Verbum wie נתן neben den gangbaren Infinitivformen תֵּת (auch נְתוֹן) u. abs. נתון wenig Wahrscheinlichkeit hat; 2) die Form תְּנָה aber, vorn mit ־ st. ־, auch in den verbb. 1. Jod sich nur in dem einzigen Beisp. נְחָתָה Gen. 46, 3 findet (wo sie unstreitig nur in der vorgesetzten Praepos. ihren Grund hat st. רֶדֶת, kraft des häufigen Wechsels trochaeischer u. jambischer Formen nach Massgabe des Rhythmus): dagegen eine sehr gangbare Form des Imperativs in beiden Arten der schwachen Verba ist, namentl. von נתן (23 mal) Demnach kann die Form, wie sie hier vorliegt, grammatisch nicht anders gefasst werden denn als Imperativ, wie schon Stange anticrit. I, 95 ff. mit Recht geltend gemacht hat. Wie kann der aber neben אשר bestehn? Man hat ihn zunächst optativ. aufgefasst, wobei wieder אשר verschiedentl. verbunden u. erklärt wird.

Entweder: der du . . . *setzen mögest* (Ges. Lehrg. §. 208, 3. Gr. §. 130, 1; u. schon Sal. ben Melech, der den Imp. neben אשר st. d. Fut. תתן d. i. Optat. nimmt), oder אשר mit dem Suff. ך verbunden: *welche deine Herrlichkeit setze* am H. So Gesenius lex. lat. u. thes.: *quam gloriam tuam pone* (etiam) *super coelos*, mit dem Sinn: „möchte die Herrlichkeit Gottes, welche auf der Erde gegründet zu werden angefangen hat (V. 3), im ganzen Weltall erkannt u. gepriesen werden": der Himmel mit der Erde als Zusammenfassung der ganzen Schöpfung. Oder אשר könnte auf das vorherg. שִׁמְךָ bezogen werden: *quod facias gloriam tuam* = gloriosum *in coelis*, wie Stange a. a. O. (der zwar, indem er „ cui tribuas gloriam tuam " u. s. w. übersetzt, אשר ungrammatisch als Dativ zu fassen scheint, was ihm Ros. vorwirft, aber wol nicht seinem Sinne nach u. jedenfalls nicht dazu gezwungen).

Allein der optativisch aufgefasste Imperat. ergibt bei allen diesen Erklärungen einen unpassenden Sinn, als ob nämlich Gott seine

Herrlichkeit auf den Himmel erst zu legen hätte, wie sie sich auf Erden schon erwiesen hat. Und doch erweist sich ja Gottes Herrlichkeit grade am Himmel am erhabensten u. eindrücklichsten; da, am Sitze Gottes, hat auch sie gewissermassen ihren ursprünglichen Sitz u. Ausgangspunct (wie Hengstenberg mit Recht voraussetzt, s. oben); vgl. 19, 1 ff. u. bes. 113, 4. 148, 13 (Gottes כבוד oder הוד על־השמים). Zwar könnte man sagen dass der Imperat. nur in der lyrischen Form der Aufforderung das ausdrücke was schon von selbst geschieht, wie dies in der ganz ähnlichen Stelle 57, 6. 12 der Fall ist (Hofm.). Allein hier ist diese Annahme nicht zulässig. Der Dichter ist (wie Ros. gegen Stange bemerkt) in der bewundernden Betrachtung der am Himmel ihm vor Augen getretenen Herrlichkeit Gottes schon begriffen; da wäre jene lyrische Ausdrucksweise unpassend, zumal nach der Aussage dass Gottes Name auf der ganzen Erde herrlich sei. Und V. 4 zeigt dass die Betrachtung der Herrlichkeit Gottes vielmehr umgekehrt vom Himmel zur Erde herabsteigt, so dass der Gegensatz so lauten müste: „der du auf den Himmel deine Majestät gelegt hast, wie herrlich hast du dich auch auf Erden offenbart".

Man könnte nun zwar das richtige Verhältniss der am Himmel offenbaren Herrlichkeit Gottes zu der auf der Erde offenbarten so herausbringen dass man (אשר als Acc. oder adverbialisch nehmend) übersetzte: wozu (näml. zum herrlichen Namen Gottes auf Erden) du deine Majestät am Himmel machen mögest; oder: wo (auf Erden) du deine Majestät am Himmel (= himmlische Majestät) setzen (erweisen) mögest: allein auch das ergäbe einen unpassenden Sinn; denn beide Offenbarungen Gottes (auch die auf Erden) werden in dem Ps. als deutlich erkennbar u. allgem. anerkannt (vgl. V. 3) vorausgesetzt u. gepriesen.

[Böttcher (Ährenl. u. Neue Ährenl.) will darum den Imperat. permissivisch auffassen: „magst du selbst deine Pracht dem Himmel auflegen"; der Sinn wäre: dein Name ist auf der ganzen Erde (in der Menschenwelt) überaus herrlich, selbst im Vergleich mit deiner am Himmel geoffenbarten Pracht. אשר aber soll adverbial stehen = dabei, daher selbst. Allein diese Erklärung ist sprachl. u. sachl. gleich unstatthaft; sprachlich, weil אשר so nicht gebraucht wird (auch nicht 10, 6. Hiob 9, 15. Koh. 6, 12); sachlich, weil eine solche Herabsetzung der

Offenbarung von Gottes Herrlichkeit am Himmel gegenüber der auf der Erde — nicht im Geist des Psalms ist; vgl. V. 4.] — Demnach ist für den Zusammenhang ein Imperativ in תנה durchaus unbrauchbar, wie auch Del. u. Hitz. anerkennen; [ohnedies ist ein Imperat. nach אשר sonst ohne Beispiel]. Der Zusammenhang fordert ein Perfectum. Dieses haben auch alle alte Übersss.: theils pass. (Al. u. die davon abhängigen), theils act. wie Ch. Syr. יהבת = נָתַתָּ u. Hier. qui posuisti, so wie die Rabb. (die es auf die oben angegebene unzulässige Weise aus der vorliegenden Lesart grammatisch zu eruiren suchen). — Man suchte es durch die Annahme zu gewinnen dass תנה aus נָתְנָה verkürzt sei, wie 2. Sam. 22, 41 תַּתָּה f. נָתַתָּה (so zuerst Ammon bibl. Theol. I, 75, Köster u. a.) oder dass נָתְנָה zu lesen sei (Olsh.) Subj. soll die Erde sein: „die deine Herrlichkeit erschallen lässt (bringt) über den Himmel", so dass sich der Schall ihres Ruhmes über den ganzen Himmel verbreitet. נתן הוד s. v. a. נתן כבוד; vgl. נתן קול. Allein 1) kann Gottes Herrlichkeit am Himmel, wie V. 4 zeigt, unmöglich von dem Lobpreis der von der Erde ausgeht herkommen; u. 2) ist jene Auffassung der Redensart נתן הוד gegen den Sprachgebrauch. Denn diese, mit על verbunden, bedeutet „Majestät auf jem. legen", ihn damit bekleiden, von Königen u. Befehlshabern gesagt (wie Num. 27, 20 von Josua, 1. Chr. 29, 25 von Salomoh, Dan. 11, 21 vgl. Ps. 21, 6). Es scheint nichts übrig zu bleiben als נָתַתָּה zu emendiren. [Allein diese Correctur ist zu gewaltsam; auch erregt überhaupt der sprachgebräuchliche Sinn der Redensart נתן הוד על Bedenken, sofern gesagt wäre dass Gott seine Majestät auf den Himmel übertragen, ihn göttlicher Majestät theilhaftig gemacht habe. Es wird von dieser Redensart, also von der Grundlage der bisherigen Erklärungen ganz abzusehen, u. תנה auf ein Verbum תָּנָה zurückzuführen sein.]

Einige haben dabei die Bedeutung des Piel Richt. 5, 11. 11, 40 zu Grunde gelegt, = Aram. תַּנִּי Arab. ثَنَى *lobsingen, preisen* (eine platte Nebenform von שׁנה überliefern, dem d. Aram. Ar. תנא eig. entspricht): sei es dass תְּנָה als Nomen betrachtet wurde, = ثَنَاء *Lob* (so Schultens animadvv. philol. ad. h. l., der diesen Weg zuerst eingeschlagen), was aber gramm. unzulässig; oder dass

die Form als Verbalform betrachtet, u. als Kal תָּנָה = *tönen* (JDMich.) oder als Pu. תֻּנָּה (Paulus Clav.) = *besungen werden*, ausgesprochen wurde, also: dessen Lob über dem Himmel ertönt oder gepriesen wird, was von dem Lobgesang der Engel zu verstehn wäre (wovon Ps. 29 u. öft. im A. T.). — [Aber, von anderm abgesehn, stimmen diese Erklärungen nicht zu V. 4.]

[Richtiger geht man auf ein anderes gleichlautendes Verb. תנה zurück (vgl. Hos. 8, 9 f.) mit der Bedeutung *ausdehnen, erstrecken, reichen*, die sich in einigen Nominalbildungen erweist (verwdt. תכן, נתן u. die Indogerm. Wurzel *tan*, wovon *tendere*, τεινω u. a., s. Ges. Lex.); man hat dann תָּנָה auszusprechen, u. אשר mit dem Suff. in הודך zu verbinden, = *du dessen*, vgl. Koh. 10, 16. Hos. 14, 4; also: *du dessen Herrlichkeit sich erstreckt* (reicht) *über den Himmel*. Dann hat die Stelle ihre genau entsprechenden Parallelen an Hab. 3, 3. Ps. 113, 4. 148, 13; u. es ist im zweiten Glied ebenso gesagt dass am ganzen Himmel Gottes Majestät sichtbar ist, wie im ersten dass sein Name auf der ganzen Erde herrlich sei. So Clauss, Ewald u. de W. 4. Ausg.

Venema, der die Verwandtschaft jener Wurzeln schon richtig bemerkt hat, geht von der abgeleiteten Bedeutung von تنا = *wohnen*, einen festen *Sitz haben* (eig. vom Ausspannen des Zeltes) aus, u. hält תָּנָה gegen die Gramm. für ein Nomen: du dessen Majestät ihren Sitz über dem Himmel hat.

Hitz. will weil תָּנָה nicht existire, sondern nur תכן bei richtiger Sinnbestimmung lieber תֶּן הֲדוּרְךָ aussprechen. Allein der Art. stünde hier nicht nach ungewöhnlicher, sondern nach unrichtiger Syntax; denn in Jos. 7, 21 u. Mich. 2, 12 ist zwar der Art. bei dem im Genit. stehenden, mit Suff. versehenen Nomen an seiner Stelle, weil der Gesammtbegriff (die Mitte meines Zeltes) determinirt werden soll; ebenso Jos. 8, 33 weil die eine Hälfte gegenüber der andern bestimmt bezeichnet werden soll; aber ohne einen derartigen Grund, der hier nicht zu ersehen, ist der Art. nicht an seiner Stelle.]

Am besten zieht man den Relativsatz zu V. 3, mit dem er jedenfalls in einem ähnlichen inneren Zusammenhang steht, wie V. 4 mit 5. Dann entspricht V. 2 ganz dem 10. V., u. der Contrast zwischen Gottes am Himmel ersichtlicher Majestät u. dem Mund der Säuglinge tritt noch stärker hervor.

3. Der Vers muss entweder eine Wirkung der göttlichen Herrlichkeit wie sie am Himmel u. auf Erden offenbart ist, oder

eine neue Erweisung derselben ausdrücken. — יִסַּדְתָּ עֹז] gewöhnl. nach dem oberflächl. aufgefasten Zusammenhang: *du hast dir Lob bereitet* (eig. *gegründet*), wie schon die meisten alten Übersss. (Al. κατηρτισω αἶνον V. perfecisti laudem, Hier. fecisti l. Aeth. Ar. praeparasti, Syr. confirmasti gloriam tuam). Allein das ist unstatthaft (wie auch Hgstb. bemerkt).

Für die Annahme dass עֹז eig. *Kraft*, Stärke, daher von Gott = Herrlichkeit, auch *Ruhm, Ehre, Lob* Gottes bedeute = כָּבוֹד δοξα führt man an: die Formel נתן עז לאלהים 68, 35 Ruhm, Lob ertheilen, preisen = נתן כבוד (beides verbunden כבוד וָעֹז 29, 1); ferner in זִמְרַת וָעֻזִּי יָהּ Ex. 15, 2 (Jes. 12, 2. Ps. 118, 14), u. כְּלֵי עֹז 2. Chr. 30, 21 v. mus. Instrumenten als zum Lob Gottes gebraucht (s. Ges. Lex. u. thes.). יָסַד wird dann entweder in d. eig. Bedeut. *gründen* genommen, mit Beziehung auf ein Arab. Dichterbild worin Ruhm, Lob mit einem Gebäude verglichen wird, wie „Lob erbauen u. bewohnen“ u. dgl., u. das Gegentheil „den Ruhm u. seine Grundpfeiler umreissen“ (Schultens u. Müntinghe bei Ros.); oder in d. allgemeinern *bereiten*, wie angebl. Esth. 1, 8. 1. Chr. 9, 22. Allein עֹז erhält die scheinbare Bedeutung Lob nur durch die Verbindung mit נתן (ידה) = ertheilen, zusprechen, d. i. als das Gott Zukommende anerkennen = tribuere (dah. „Attribut“); עֹז aber ist hier nichts anders als die göttl. Herrlichkeit u. Majestät = כָּבוֹד, הוֹד u. dgl., wie auch sonst oft (Beispp. s. Lex. 3): also נתן עז = נתן כבוד, יהב גְּדֶל (Deut. 32, 3) u. dgl., wodurch עֹז ebensowenig wie כבוד u. גֹּדֶל die Bedeutung Lob selbst erhält; ebenso hat עֻזִּי Ex. 15, 2 u. d. übr. St. keine andre Bedeutung als die gewöhnl. dieser gangbaren Formel „meine Kraft“ oder „mein Bollwerk“ = מָעֻזִּי, die durch das vorherg. זמרת (l. זִמְרָתִי) um so weniger berührt werden kann da dieses s. v. a. Gegenstand des Gesangs, Preises, wie Gen. 43, 11 u. זְמִירוֹת Ps. 119, 54. 2. Sam. 23, 1 (hier gradezu = Gott, wie פַּחַד) = תְּהִלָּתֶךָ Deut. 10, 21; in כְּלֵי עֹז 2. Chr. 30, 21 aber ist עֹז mit dem folg. לַיהוָה zu verbinden, u. diese Formel aus jener vollständigen Ps. 29, 1. 68, 35 u. a. entlehnt. Also ist die Bedeutung *Lob* nicht erweisl. im Sprachgebrauch. — Ebensowenig aber ist יסד jemals *bereiten*, auch nicht Esth. 1, 8. 1. Chr. 9, 22, wo es vielm. *anordnen, festsetzen* bedeutet.

Vielmehr heisst es nach dem Sprachgebrauch: *du hast eine Macht oder eine Veste gegründet*, wie Ch. Aq. ἐθεμελιωσας κρατος (auch bei den Rabb. vorausgesetzt). So Luther, Calv. Geier Schm. JHMich. u. die meisten älteren Ausll. (die erst durch die Anwendung u. Erklärung des Bildes den Begriff Lob Gottes erhalten). עֹז = מָעוֹז *Veste (Burg), Schutzwehr, Bollwerk,*

wie 28, 8. 46, 2 u. a., bes. in der Form עֻזִּי = מָעֻזִּי, צוּרִי, סַלְעִי, מְצוּדָתִי u. dgl. (z. B. 18, 3. 31, 3. 4. 62, 8. 71, 3). Diese steht gew. in Pss. u. bei Propheten als Bild der Sicherheit (göttl. Schutz) der Frommen gegen Gefahr u. Verfolgung (so namentl. Zion als Rettungsburg die Gott für die Gläubigen gegen die Gerichte die die Gottlosen treffen gegründet hat Jes. 4, 6. 14, 32. 28, 16ff., auch mit יִסַּד); zuweilen aber auch der Vertheidigung einer Sache gegen Angriffe, Anklagen s. v. a. Schutzrede, Beweisgründe (argumenta) = תּוֹכָחוֹת 38, 15, die bildl. Schutzwehren (עֻצְמוֹת) heissen Jes. 41, 21 u. Burgen (גְּבִרִים) Hiob 13, 12. Letzteres scheint hier der Fall zu sein, da es sich von Vertheidigung Gottes gegen Feinde, u. zwar durch den Mund der Säuglinge u. Kinder, handelt. Demnach besagt der bildl. Ausdr.: *Gott hat sich aus dem Munde der Säuglinge u. Kinder eine starke* (unüberwindliche) *Burg gegen seine Feinde gegründet* s. v. a. er hat aus diesem Munde eine kräftige (unwiderlegliche) Schutzrede (seiner Grösse u. Güte), die hinreicht alle Gegner „zum Schweigen zu bringen", wie es im Folg. heisst. Nun erhält auch erst das folg. *um deiner Widersacher willen, um zum Schweigen zu bringen den Feind u. R.* eine genügende Beziehung: ersteres gibt diese Beziehung im allg., letzteres bestimmter den Zweck an, nämlich den Gegner zu widerlegen u. zu beschämen. הַשְׁבִּית (v. שְׁבַת = שָׁבַת verwdt. יָשַׁב, שָׁבַט u. dgl. eig. *stehn, stillstehn, stocken,* d. i. aufhören thätig zu sein, sowol von zeitweiligem Aufhören oder Unterbrechen = ruhen, schweigen, als von gänzlichem der Vernichtung) Hiph. *zum Stillstand bringen,* aufhören machen u. dgl., ist wol hier = zum Schweigen bringen, verstummen machen, compescere, näml. die Gegenrede (Lästerung oder Murren) durch Widerlegung, als Unfähigkeit noch etwas vorzubringen u. den Widerstand fortzusetzen, oder Zeichen der Beschämung, des Erstaunens (vgl. Jes. 52, 15. Hiob 5, 16 קָפַץ פֶּה); oder im praktischen Sinn zur Ruhe bringen (den thätigen Widerstand), wie Hieron. ut quiescat, Calv. ad profligandum (indem er das Bild der Veste v. einer Schlacht mit dem Heer der Gottlosen, die die Kinder als Streiter Gottes siegreich schlagen, versteht); nicht von Vernichtung der Personen, wie die alten Übersss. u. manche Ausll. bei der Messianischen Deutung vom Teufel (vgl. Hebr. 2, 14

καταργειν τον διαβολον). — Die Wörter für die Gegner צוֹרֵרְיךָ, אוֹיֵב וּמִתְנַקֵּם sind freilich von der Art dass sie auf äussere thätliche Feinde zu führen scheinen: denn das erstere ist das gangbare für die Bedränger u. Widersacher der Frommen, u. die letzen beiden finden sich ebenso verbunden 44, 17 von triumphirenden Feinden u. Verhöhnern des Isr. Volks; vgl. auch 74, 4 (dah. Hitz. an die Amalekiter 1. Sam. 30, 1 f. als אֹיְבֵי ׳י das. V. 26 denkt, die Gott durch das Schreien der Kinder in ihrem sonst. grausamen Thun stillegestellt habe!). Indessen da sie jedenfalls keine eigentl. Anwendung auf Gott leiden, also auf ihn von menschl. Verhältnissen übergetragen sein müssen, so sind wir zur freiesten Anwendung des Begriffs ohne Rücksicht auf den Wortsinn derselben berechtigt.

Wie aber ist diese Vertheidigung der Sache Gottes *aus d. Munde der Kinder u. S.* zu verstehn? Das ist eine sehr verschieden beantwortete Frage. Schon die Jüd. Ausll. ergehen sich darüber in sehr ausführlichen aber verschiedenen Deutungen.

Mos. Gekatilia bei AE. u. K. versteht es davon dass sie ohne noch selbst reden zu können durch ihre Erhaltung u. ihr Gedeihen Gott thatsächl. preisen. Ähnl. Kimchi, nur dass er den „Mund der Säuglinge" bestimmter auf das Geschäft des Saugens u. seine weise Einrichtung bezieht (so auch Calv. Grot.); während AE. u. Sal. b. Melech dagegen den „Mund der Kinder u. Säuglinge" von der mit der Sprachfähigkeit eintretenden u. sich immermehr entwickelnden Vernunftgabe (הַנְּשָׁמָה, die er V. 6 durch d. Beiwort הָעֶלְיוֹנָה als die höhere Seelenkraft unterscheidet), wodurch sie die Kraft des Schöpfers zu verstehn vermögen, deutete: was aber (wie schon Calv. bemerkt) dem wesentl. Begriff der „Kinder u. Säuglinge" als unmündiger widerspricht. Nur Sal. Isaki nimmt es von einem eigentl. Lobsingen, indem er die „Kinder u. Säuglinge" bildl. von den Leviten u. Priestern (namentlich den Söhnen Obed Edoms nach der hist. Deutung der Überschrift) erklärt; ungefär wie es manche christl. Ausll. auf die Verkündigung des Lobs Gottes (Evangeliums) u. Gründung des Reichs Gottes (der christl. Kirche) durch die Apostel u. rohe den Kindern an Geist ähnliche Leute überhaupt (νηπιοι, nicht τα ἐτη sondern τα ἠθη) im Ggsatz mit den Weisen u. Gelehrten ihrer Zeit (vgl. Matth. 11, 25. 18, 3 u. die Anwendung die Christus selbst von unsrer Stelle macht Matth. 21, 16) gedeutet haben (de Muys Rivet. Calov. Geier Schm. JHMich. u. wieder Stier). Die übr. Ausll. wiederholen fast nur die Deutungen die sich schon bei den Rabb. u. z. Th. besser ausgedrückt finden.

Aber, abgesehen von jener unberechtigten symbolischen Deutung von den geistl. Kindern, ist in dem allem zu wenig Beziehung auf den *Mund* u. das *Schwichtigen* (Widerlegen). Eher würde diese allenfalls in dem Lallen u. den fröhlichen Tönen der Kinder zu finden sein, ungefär wie man den ebenso unbewusten Gesang der Vögel ein Loblied auf ihren Schöpfer zu nennen pflegt: doch befriedigt auch das nicht ganz. M. E. ist der Mund der Kinder u. S. nur Beispiel eines schwachen unberedten oder vielmehr eines noch gar nicht redefähigen Mundes überhaupt, als Vertheidiger der Ehre Gottes, der dennoch hinlänglich ist die Gegner zum Schweigen zu bringen; ein ähnliches ὀξυμωρον wie es Christus in der Anwendung Matth. 21, 16 braucht. Die pointe liegt in dem ὀξυμωρον dieser Antithese, die den scheinbaren Widerspruch eines Unmündigen der doch einen Gegner zum Schweigen bringt enthält, u. der Sinn ist: Gottes herrlicher Name hat sich so deutlich am Himmel u. auf Erden geoffenbart dass er auch in dem lallenden Mund der Unmündigen beredte Verkündigung u. starke Vertheidigung gegen die Gottesläugner findet [59]).

V. 4 ff. Nun die Offenbarung der Gnade u. Vatergüte Gottes an dem Menschen, den er mit göttl. Gaben ausgestattet u. zum Abglanz seiner Majestät, u. dadurch zu seinem Statthalter auf Erden mit der Herrschaft über seine ganze Schöpfung gemacht hat. [Es erhellt hieraus woran der Psalmist bei der herrlichen Offenb. Gottes auf Erden vorzugsweise denkt.] Zuerst V. 4. 5 der Übergang von der Betrachtung des Himmels zu der des Menschen: es wird zuvor noch einmal der Nachthimmel mit seinem unermesslichen Sternenheer in seiner ganzen Pracht u. Herrlichkeit vorgeführt, u. dann der Blick zur Erde auf den Menschen geworfen, um sich erst den ungeheuren Abstand zwischen der Grösse Gottes, wie sie sich am eindrücklichsten in dem Sternenhimmel abspiegelt, u. der Kleinheit des Men-

[59]) Diese Erklärung (als die meine durch de Wettes 4. Ausg. in kurzer Andeutung veröffentlicht) hat schon Calvin ausführl. u. mit s. gewöhnl. Kraft u. Beredtsamkeit vorgetragen; wesentlich ebenso erklären auch Menochius (in Poli synopsis), u. unter den neuesten Ausll. Köster, Hengstb. (aber mit Einmischung von unrichtigem), Thol. u. Del.

schen, der dagegen wie ein Pünctchen (nach dem Ausdruck der Rabb. AE. u. K.) zu nichts verschwindet, zu veranschaulichen; dann aber eben dadurch sich die unendliche Gnade u. Herablassung Gottes, der dennoch den Menschen solcher zärtlichen Fürsorge würdigt u. so hoch gestellt hat, um so lebhafter zu vergegenwärtigen u. dankbarer zu fühlen. Dann wird in zwei Versparen nachgewiesen worin diese göttliche Fürsorge für den Menschen sich erzeigt hat: im ersten V. 6. 7 seine Ausstattung mit göttlicher Natur u. Hoheit, u. kraft deren mit der Herrschaft über die Schöpfung; im zweiten V. 8. 9 poetische Aufführung (Induction) der Geschöpfe aller Art die ihm Gott unterworfen.

V. 4. 5 ist Vorder- u. Nachsatz. כִּי] *wenn*, von der Zeit, Lat. *quum*, *quando* (verschieden von אִם, der Bedingung), hier = so oft als (dah. mit Imperf.): denn mit jedem Blick in die Höhe erneuert sich die V. 5 daraus hervorspringende Erwägung u. Empfindung. — *Deine Himmel*] sofern sie von Gott geschaffen, oder „das Werk seiner Finger" sind, wie hinzugesetzt ist, ähnl. 89, 12 „dein sind die Himmel u. die Erde" u. s. w.; dagegen 144, 5 „neige deine Himmel herab" eher als s. Wohnung. — *Das Werk deiner Finger*] nicht etwa mit besonderer Bedeutung gesagt, die ältere Ausll. darin gesucht haben (als Bezeichnung der Mühelosigkeit u. Kunstfertigkeit womit Gott gearbeitet habe), sondern poet. Formel eines menschlichen Werks (z. B. eines Götzenbilds Jes. 2, 8. 17, 8), frei wechselnd oder in Parall. mit der gangbarern *Werk der Hände* (wie Jes. a. a. O. vgl. 31, 7. Mich. 5, 12): beide anthropomorphisch übergetragen auf Gott, namentlich die letztere (vom Himmel 19, 2. 102, 26 u. a., von der ganzen Schöpfung nachher V. 7). — כּוֹנַנְתָּה] nach Hitz. nicht festgestellt hast, wegen der Bewegung der Sterne, sondern *zurechtmachen, zuwege bringen* = كَوَّنَ. Allein das fest bezieht sich auf die feste Ordnung des Weltgebäudes, auch der Sterne, die in festen Bahnen gehen. Eher könnte man die Bedeutung in Stand u. Wesen setzen (vgl. יָקִים) = *schaffen* annehmen. — Dass die Sonne nicht genannt ist, hat seinen natürl. Grund darin dass die Anschauung auf den nächtlichen Himmel geht, der

allein diese Pracht zeigt, während am Tage die Sonne alles überstralt u. selbst keine Betrachtung gestattet, wie AE. bemerkt (woraus aber nicht grade folgt dass der Ps. bei Nacht gedichtet oder gesungen sei). Dass sie aber unter dem allg. Ausdruck des 1. Glieds gemeint sei (wie Seb. Schmid, Ewald, Hgstb., u. schon einige Rabb. bei AE. in Bez. auf V. 2b angenommen haben) ist eine willkürl. u. geschmacklose Annahme, die vergisst dass es sich bei einem Dichter um eine Anschauung d. i. das was man auf einmal sehen kann (Ros.), nicht um einen vollständigen aus verschiedenen Anschauungen abgezogenen Begriff handelt. Dagegen Ps. 19 ist die Sonne V. 5 ff. aus d. allg. Begriff des Himmels besonders herausgehoben um ihren täglichen Umlauf zu betrachten.

V. 5. Nachsatz, mit zu ergänzendem „*dann denk' ich* oder *sprech' ich*", wie öft. zu ergänzen, z. B. Jes. 8, 18. Hhsl. 3, 3. Der Blick fällt gleichs. vom Himmel, noch erfüllt von dem Eindruck dieses grossartigen Schauspiels, vergleichend auf den Menschen, u. das Resultat dieser Vergleichung spricht sich sofort in dem Ausruf aus: *was ist der Mensch dass* u. s. w.] ein Ausruf der Überraschung, der auf den Contrast der Kleinheit des Menschen mit der Grösse jenes Anblicks geht („extenuat hominum sortem" Calv., der auch die Wahl des Worts אֱנוֹשׁ, mit dem Nebenbegr. der Gebrechlichkeit, daraus ableitet): aber darum nicht ein Ausruf der Verachtung u. Herabsetzung des Menschen ist (wie allerdings מְעַט zuweilen vorkommt = quantillus, z. B. Jes. 2, 22), sondern der Bewunderung, näml. der ausserordentl. Güte womit sich der grosse Gott von seiner unermesslichen Höhe aus so tief zu dem kleinen Menschen in der Niedrigkeit des Erdenstaubs herabgelassen u. ihn zum Gegenstand einer so zärtlichen Achtsamkeit u. Fürsorge gemacht hat, u. daher der Rührung u. Dankbarkeit womit diese Güte als unverdiente Gnade gefühlt wird. Ganz dieselbe Bedeutung hat die ähnliche Formel „*wer bin ich dass ich*" u. s. w. z. B. im Munde Davids 1. Sam. 18, 18. 2. Sam. 7, 18; bestimmter ausgedrückt Gen. 32, 11 „ich bin zu geringe der Gnade" u. s. w. Der Ausruf ist allerdings eigentl. gemischter Art (admirantis et extenuantis, wie Geier sagt), sofern er auf einen Gegensatz der Grösse u. Kleinheit geht: aber er bleibt nicht bei dieser stehn, um sich

die Nichtigkeit des Menschen zu vergegenwärtigen (negativ), sondern ruht in der positiven Vorstellung der den Gegensatz ausfüllenden Gnade Gottes aus (ist also wesentl. admirantis). Da er nach dem Zusammenhang auf die Würde des Menschen geht, so könnte man sogar auf den Gedanken kommen ihn in entgegengesetztem Sinn zu nehmen „wie gross ist der Mensch dadurch dass" u. s. w., d. h. wie sehr wird er dadurch gehoben u. geadelt dass der grosse Gott u. s. w.: allein diese Fassung würde dem Sprachgebrauch der Formel zuwiderlaufen. — זכר, פקד] (letzteres eig. *ansehen, hinsehen, aufsehen*) wie ידע, ראה, שמע u. dgl. = Aufmerksamkeit, Theilnahme auf jemand richten, achten, sich bekümmern, dah. thätig annehmen u. s. w., im Gegensatz mit vergessen, sich abwenden, unbemerkt lassen, übersehen, sind gangbare bildliche u. anthropopathische Ausdrücke von Gottes Vorsehung, wie in allen Sprachen, die dem Menschen besonders im Gebet natürlich u. nicht zu pressen sind[60]). Die Imperff. sind schwerl. als Praeterita relativa anzusehen: dass du seiner gedachtest, so dass die folgg. VV. die Wirkung dieses Gedankens angäben, u. unser V. die Schöpfung des Menschen als aus einem Rathschluss der Liebe (vgl. Gen. 1, 26) hervorgegangen bezeichnete; vielmehr hat man sie praesentisch, u. den Satz allgemein aufzufassen. Erst V. 6 ff. geht auf die Schöpfung zurück (vgl. Del.). — Ein Nachhall des Ausrufs findet sich 144, 3, nur mit der Variation וַתְּדָעֵהוּ u. וַתְּחַשְּׁבֵהוּ st. כִּי תִזְכְּרֵנּוּ u. תִּפְקְדֵנּוּ, mit demselben Sinn; vgl. auch Hiob 7, 17.

6. 7. Nun blickt der Psalmist auf den ersten, grundlegenden Erweis der Liebe Gottes zu dem Menschen bei dessen Erschaffung zurück: die Ausstattung desselben mit göttlichen Vorzügen (Attributen); u. zwar in richtiger Ordnung zuerst die innere Seite, seine göttliche Natur, dann die äussere Stellung in der Schöpfung, zufolge jener Natur. — וַתְּחַסְּרֵהוּ] kann noch von

[60]) Dass פקד nur *besuchen* heisse, nicht *hinsehen*, wie Hgstb. behauptet (weil es meistens einen „unsichtbaren" Besuch Gottes in der Erfüllung der Verheissung bezeichne), ist ganz ungegründet, u. um so unbegreiflicher da der Begriff auch in andren Sprachen (z. B. visitare, ἐπισκεπτεσθαι) vom Begriff des Hinsehens, Besehens u. dgl. ausgeht; u. daher auch nicht (wie in Ges. Lex., vom angebl. Grundbegriff *angehn* ausgehend) an der Spitze stehn kann.

כי V. 5 abhängen. Doch ist diese Annahme jedenfalls nicht nothwendig: vielmehr ist wol nach dem Geist der Hebr. Satzfügung anzunehmen dass diese neuen Sätze sich von jenem Band losgemacht haben u. selbständig fortfahren *„und du machtest ihn . . .“* (s. zu 2, 1); so auch Hitz. — Das Imperf. mit ו consec., als Praet. aufzufassen, knüpft was Gott bei der Schöpfung für den Menschen gethan hat, als Folge an den allgem. Satz V. 5 an. [Im 2. Glied ist das Imperf. durch den zwischeneingetretenen zweiten Accus. von seinem ו getrennt.] — חָסַר im Kal intr. *ermangeln, entbehren,* wie alle Wörter des Entbehrens oder Vollseins, mit d. Accus., welcher hier vertreten durch מְעַט (im gew. Sprachgebr. zwar Adv., aber eigentl. Nomen, u. so hier); Pi. caus. *ermangeln, entbehren lassen*, mit doppeltem Accus., der Person (הוּ) u. der Sache, des Objects מְעַט *wenig* d. i. einen geringen Theil, welches als blosser Verhältnissbegriff מֵאֱלֹהִים (mit מִן partit.) nach sich hat, zur Angabe des Ganzen wovon er ihn einen geringen Theil entbehren lässt, also *du liessest ihn* (nur) *wenig ermangeln von* u. s. w. Man nimmt מִן gew. comparativ: aber das wird es erst mittelbar, dem Sinn nach, sofern חסר s. v. a. nachstehn, zurückstehn, geringer sein, was aber nicht die eigentl. Bedeutung des Worts, also auch nicht der Constr. ist.

Dieselbe caus. Form u. Constr. des Worts, auch mit מִן, findet sich noch Kohel. 4, 8 מְחַסֵּר אֶת־נַפְשִׁי מִטּוֹבָה „ich lasse meine Seele gutes (Freude) entbehren“, nur dass dort der Accus. des Obj. fehlt von welchem das partitive מִן abhängt (näml. כָּל־דָּבָר s. v. a. „ich lasse m. Seele nicht geniessen irgend etwas von gutem“), dah. Ges. Lex. u. Hgstb. es gradezu מִן des Objects nennen (d. h. חסר als mit מן st. des Acc. construirt betrachten): allein diese Constr. ist sonst bei חסר unerhört (Kohel. 6, 2, wo nach Hgstb. מִן m. d. Adj. חָסֵר construirt sein soll, ist es vielmehr von אֵין abhängig: denn אֵינֶנּוּ חָסֵר לְנַפְשׁוֹ מִכֹּל u. s. w. heisst „nichts fehlt seiner Seele von allem was ihn gelüstet“: חסר mit d. Dat. wie d. Verb. Deut. 15, 8 u. אינני st. אין wie Gen. 30, 33. 39, 9; u. auch bei der gewöhnl. Auffassung „er entbehrt nichts für s. S. von allem“ u. s. w. bleibt dieses Verhältniss dasselbe). Wenn aber die Verba der Fülle (מלא, שׂבע) oft mit מִן construirt erscheinen, so ist dieses theils partitiv zu nehmen, wie es so häufig st. des einfachen Nominalbegriffs steht (bes. im Arab. sehr ausgedehnt u. am bekanntesten im Franz. du pain st. pain u. dgl.), theils aber bezeichnet es den Ausgangspunct oder d. Ursache, wie das zuweilen vorkommende

ב das Mittel (Beispp. beider Bedeutungen in Menge s. Ges. Lex. u. thes. unter 1. u. 2).

אלהים] nehmen alle alten Überss. u. die Rabb. = *Engel* als eine höhere Ordnung gleichartiger Wesen, u. K. bestimmt den Mangel der Menschen im Verh. zu den Engeln dahin dass sie einen irdischen Leib haben, von dem jene befreit sind. Aber obgleich der Sinn unverwerflich wäre, so werden doch die Engel sonst בְּנֵי אלהים oder ב׳ אלים genannt, nicht אלהים (abgesehen von der eigenthüml. Stelle 82, 1. 6), u. חסר in seiner eigentlichen u. allein erweislichen Bedeutung „entbehren lassen" setzt vielmehr ein Abstractum, eine Eigenschaft, Wesensbeschaffenheit voraus. Es ist also, dem gangbaren Gebrauch des Plur. für Abstracta gemäss, ohne Zweifel *Gottheit* d. i. göttliche Natur u. Würde (woran allerdings auch die Engel Theil haben u. insofern אלהים oder בני א׳ heissen können) zu verstehn, womit auch das parall. כבוד והדר stimmt (s. nachher). So Calv.; sodann Geier u. a. ältere Ausll. (aber nach der Mess. Deutung von der Gottheit Christi, oder vielmehr ihrer zeitl. Entäusserung (sog. status exinanitionis) mit Bez. auf Phil. 2, 9 ff., mit einer unzulässigen Deutung des מְעַט = eine kurze Zeit), u. unter den Neuern als abstr. namentl. Hengstenb. Die Gottheit oder göttl. Natur ist dasselbe was das *Bild Gottes* Gen. 1, 26 ff., welche Stelle hier poetisch commentirt wird. Anderwärts aber bildet אלהים wie אֵל einen Gegensatz mit „Mensch" (איש u. אדם), seiner Kraft wie seiner Stellung nach, namentl. in der Formel אֵל וְלֹא אִישׁ Hos. 11, 9 oder אל ולא אדם Hez. 28, 2. 9. Jes. 31, 3 (hier erklärt durch den Gegensatz „Fleisch u. nicht Geist" d. i. Gottes Geist), der angewendet wird wenn d. Mensch in s. Übermuth seine Schranken verkennt u. sich Gott gleich dünkt; diese Kluft wird besonders im B. Hiob zu Gemüth geführt, wie 9, 2. 25, 4. Hier dagegen, wo es gilt sich zu vergegenwärtigen was Gott für den Menschen gethan hat, wird, nachdem zuvor V. 4. 5 der ungeheure Abstand mit einem Blick gemessen, u. zum Bewustsein gebracht ist was dazu gehört ihn auszufüllen, grade hervorgehoben wie nahe sich Gott den Menschen gestellt, u. die Göttlichkeit seiner Natur erhoben, um die Grösse der göttl. Gnade mit Dank zu fühlen u. zu preisen. [Da im Sprachgebr. אלהים nirgends den reinen Abstractbegr. Gott-

heit, die göttliche Natur u. Würde, bezeichnet, so ist wol mit Hitz. מאלהים = מִהְיוֹת א׳ das מן also in privativem Sinn zu nehmen: vom Gottsein hinweg = dazu dass er Gott sei; vgl. 1. Sam. 15, 23.] — כָּבוֹד וְהָדָר] s. v. a. הוֹד והדר ein gangbarer u. specif. Ausdruck für göttliche Majestät, wie 96, 6. 104, 1. 111, 3; dah. von der königlichen, als Abglanz der göttlichen, wie 21, 6. 45, 4 (auch הוד allein u. הוד מַלְכּוּת, s. zu V. 2); hier auf den Menschen übergetragen, als Ebenbild u. Statthalter Gottes auf Erden, mit göttlicher oder königlicher Majestät u. Unverletzlichkeit angethan Gen. 9, 6 f., u. mit königl. Herrschaft über die Erde u. alle andere Geschöpfe ausgestattet, wie im folg. V. 7 ff. ausgeführt. — עטר] mit dopp. Accus., wie 5, 13. AE. u. K. beziehen es bestimmter auf die Begabung mit dem Geist Gottes oder der „höheren Seele" (s. zu V. 3), nach Gen. 2, 7. Das *Krönen* entspricht der königlichen Majestät womit der Mensch angethan ist wie mit einer Königskrone (vgl. Calv.).

7. Ein zweites äusseres Moment der göttl. Ausstattung des Menschen, das aus dem ersten fliesst: die Herrschaft über die ganze Schöpfung Gottes, an Gottes Statt, die ihm als Ebenbild Gottes verliehen wurde, nach Gen. 1, 28. Kimchi denkt bei dieser Herrschaft auch an die Bewältigung der Welt durch die Erkenntniss, näml. des Laufs der Gestirne; nach einer Kategorie unseres philosophischen Sprachgebrauchs die man kaum bei einem alten Rabb. erwarten sollte. — Das Imperf. ist anfangs fortgesetzt aus den vorhergg. Versen [u. zwar mit Weglassung des ו nach poet. Licenz], dann aber im Schlusssatz mit dem Perf. שַׁתָּה vertauscht: *alles hast du gelegt unter seine Füsse.* — *Unter die Füsse legen*] = unterwerfen, (vgl. 18, 39 ff. 45, 6. 47, 4 „unter die Füsse fallen", „unter mich krümmen", „unter mich treiben" u. dgl., nach einem natürlichen Bild in allen Sprachen; stärker poetisch gefärbt 110, 1 „als Schemel zu seinen Füssen legen" (oder zum Schemel für s. Füsse machen), vielleicht mit Bez. auf einen symbolischen Ritus die Füsse auf den Nacken der Besiegten zu setzen, wovon ein Beisp. Jos. 10, 24. Hier wol geflossen aus dem Gen. 1, 26. 28 gebrauchten רדה eig. *treten*, dann *herrschen*, worin dasselbe Bild. — Über die Anwendung die Paulus 1. Kor. 15, 27 von der Stelle auf Christi

Reich macht s. Calv., der darin nur den allg. Gedanken findet: dass die ganze Weltordnung, die der Seligkeit des Menschen diene, durch Christus vollkommen diesem Zweck unterworfen werde.

V. 8. 9. Weitere Ausführung der Herrschaft über die Schöpfung V. 7 durch Aufführung der verschiedenen Classen der Geschöpfe, als ebensoviel Reiche seines Gebiets, gleichs. mit frohem stolzem Blick das ganze Heer der ihm verliehenen Unterthanen musternd; wie aber schon in der Grundstelle Gen. 1, 26. 28 vgl. 9, 2. Die Ordnung geht sinnig von den dem Menschen zunächst stehenden Hausthieren, die er am vollkommensten sich unterworfen u. zum täglichen Gebrauch im Haus u. Feld dienstbar gemacht hat, zu den fernerstehenden u. nur unvollkommen unterworfenen Thierarten fort: zuerst zu den „Thieren des Feldes" d. i. frei lebenden Landthieren, die mit den Hausthieren zusammen den Begriff der Landthiere erschöpfen; dann V. 9 die Thiere ausserhalb des festen Landes („über u. unter ihm" AE.), die Vögel in der Luft, die Fische in dem Meer. Dass dem Menschen hier wie Gen. 1 u. 9 auch die Herrschaft über diese Thiere, ungeachtet sie in der Freiheit leben u. grossenth. unzähmbar, theilw. auch dem Menschen an Stärke u. sonstigen Mitteln überlegen oder unerreichbar sind, verliehen wird, hat schon eine tiefe äussere u. erfahrungsmässige Wahrheit: darin dass bekanntlich der Mensch in seinem Geist u. der Gewandtheit seines Leibes die Mittel findet auch die stärksten Thiere zu überwältigen, die wildesten zu zähmen, die fernsten u. flüchtigsten (den Vogel in den höchsten Lüften u. den Fisch im tiefsten Meer) zu erreichen; u. dass der Mensch durch seinen Blick eine zauberische Gewalt auf die Thierwelt ausübt u. selbst den König der Thiere damit bändigt. Aber es liegt darin eine noch tiefere u. wichtigere geistl. Wahrheit: dass dem Menschen alles in der Schöpfung zum Dienst u. Nutzen geschaffen ist, dass in ihm, als der höchsten vollkommensten der Schöpfungen, alle übrigen wie in ihrer Spitze zusammenlaufen u. zugleich ihre letzte Abzweckung u. Bestimmung finden; aber nur als Ebenbild Gottes, durch eine göttliche ihm inwohnende Kraft, sowie kraft göttlicher Verleihung u. zu göttlichen Zwecken: also nur soweit als er diesem göttlichen Grund u. Ziel treu bleibt, widrigenfalls er aus einem Herrn

der Schöpfung ein Knecht der schlechtesten Creaturen wird u. der elendesten Dienstbarkeit der Materie („des Fleisches") verfällt. Eine weitere tiefe Ahnung drückt sich in den Sagen des Alterthums von dem Urstand der Menschheit (sog. goldenen Zeitalter) aus, wovon auch im A. T. sich mehrfache Spuren finden: dass diese Herrschaft des Menschen über die Thiere urspr. eine vollkommene u. ihr Gehorsam ein freiwilliger gewesen, u. alle mit ihm wie untereinander durch das Band der Einigkeit verbunden gewesen: aber durch die Sünde (den Abfall des Menschen von seinem Schöpfer) auch in die ganze Schöpfung ein Riss u. Abfall gekommen, u. ein allgemeiner Krieg unter den Geschöpfen ausgebrochen sei, so dass der Mensch nur noch mit besonderer Anstrengung von Gewalt u. Kunst die widerspenstige Erde u. Thierwelt u. nur unvollkommen bewältigen könne, bis nach einer grossen sittlichen Restauration am Ende dieser Periode auch dieser Riss geheilt u. die ursprüngliche vollkommene Herrschaft u. Eintracht wiederkehren werde. Ob diese ideale Vorstellung von der urspr. Einsetzung des Menschen in die Herrschaft der Welt bei der Schöpfung, auch bei der hier poetisch verherrlichten obwalte, wie Hengstenb. annimmt, ist durch nichts angedeutet; auch weder für den Sinn erforderlich noch wahrscheinlich (vgl. d. Einl.).

צֹנֶא] poet. Nebenform für צֹאן, u. eine ähnliche צֹנָא Num. 32, 24 (in צֹנְאֲכֶם), für die sich auch entsprechende Wurzeln im Arab. ضَنِيَ u. ضَنَأَ finden (s. Ros. u. die dort angeff. Schriftsteller). Das folg. אלפים (nur plur. u. auch weibl.) st. des gew. collect. בָּקָר Rindvieh; so dass beide Wörter der pros. Formel צֹאן וּבָקָר entsprechen. Das erste (Schaafe u. Ziegen umfassend, also das kleine Heerdenvieh = μηλα) geht hier wie anderwärts mit Recht voran, als der älteste u. hauptsächlichste Theil des Viehstands; während das letztere בקר (= armenta, κτηνη, Engl. cattle) mehr dem Ackerbau dient u. nur eine Zugabe zu jenem ist. — בְּהֵמָה] im gew. strengern Sprachgebr. von den Hausthieren = *pecus*, *Vieh*, im Gegensatz mit חַיַּת הַשָּׂדֶה oder חַ׳ הָאָרֶץ den wilden „Thieren des Feldes" (d. i. die draussen, in Feld u. Wald, frei herumlaufen); hier aber muss es wegen des Beisatzes עָדָי vielm. = חית השדה die freilebenden Thiere

sein, wie auch der Zusammenhang, worin diese auf die zahmen folgen müssen, erfordert; u. in diesem Sinn kommt das Wort auch sonst häufig im poet. u. proph. Sprachgebr. vor, besonders mit dem Beisatz הארץ (oft Jerem.), שָׂדֶה, יַעַר, namentl. im Plural (s. Ges. thes.): ganz wie hier Joel 1, 20. 2, 22. — שָׂדָי] (Pausalform st. שָׂדַי) eine nicht seltene poetische Nebenform von שָׂדֶה [61]); u. hier zugleich mit poet. Freiheit ohne den hinter dem st. constr. erforderlichen Artikel, also st. des pros. הַשָּׂדֶה, wie Joel 1, 20. 2, 22 u. in der epischen Prosa חִיתוֹ־אֶרֶץ st. הארץ, wie nachher צפור שׁמים st. הש׳ (vgl. zu 2, 2).

9. עֹבֵר u. s. w.] ist nicht Beiwort zu den דְּגֵי הַיָּם (Sing. st. Plur.), wie es die meisten alten Überss. u. neuern Ausll. fassen, sondern vielmehr zusammenfassende Apposition im neutr. collect. = (*alles*) *was die Meere durchzieht* (vgl. אשר Jes. 30, 24). So schon Al. *τα διαπορευομενα*, Aeth. *et quicquid* ambulat, Luth. *was* im Meere geht, Calv. JHMich. u. a. Der Begriff der „Fische des Meeres" ist hier erweitert zu Meer- u. Wasserbewohnern überh. (de W. Hgstb.). [Der Plur. יַמִּים, wie 46, 3. 78, 27. Gen. 1, 10. 49, 13. Hiob 6, 3 u. öft., st. des Sing., um die unermessliche Wassermasse des Meeres zu veranschaulichen.] *Die Pfade der Meere durchziehn*] poet. = darin leben u. weben, vgl. Hom. Il. I, 312 u. a. *ὑγρα κελευθα πορουσι.* AE. u. K. wollten dieses Glied von den Schiffen verstehn, u. den Menschen darin, die der Wege des Meeres kundig auf den Fischfang ausziehen. So wieder Böttcher N. Ährenl.: er (der Mensch) durchfährt Bahnen der Meerfluth; also selbständiger Satz: aber mit Zerstörung des Zusammenhangs u. zum Grundgedanken des Ps. nicht passendem Sinn. [Gegen seine Einwendung wider obige Erklärung vgl. Gen. 1, 21.]

10. Den Schluss bildet der wiederholte Ausruf der Bewunderung womit der Ps. V. 2 begonnen hatte, als Hauptsatz, gleichsam Thema des Ps., das hier, nachdem es seine Ausführung erhalten, mit erfülltem Sinn wiederkehrt; wol mit besonderer Beziehung auf die eben geschilderte Offenbarung des herrlichen Namens Gottes am Menschen (Hgstb.).

---

[61]) Eig. die ursprüngliche, sofern die Endung ־ֶה überh. aus dem ursprüngl. Diphth. ־ַי = ai in ê zusammengezogen, aber nach eigenth. Hebr. Orthographie ־ֶה st. ־ֵי geschrieben wird.

# Psalm IX*).

Gebet zu Gott dem oft erprobten gerechten Richter, Rächer der Unthaten und Retter der Armen.

1. [Dem Meister nach „stirb für den Sohn"; ein Gesang von David.]
2. Danken will ich Jhvh mit meinem ganzen Herzen,
   erzählen all' deine Wunder;
3. Ich will mich freuen und jubeln über dich,
   singen deinen Namen, o Höchster:

4. Dass meine Feinde weichen zurücke,
   straucheln und umkommen vor deinem Antlitz.
5. Denn du hast geführt meine Sache und meinen Handel,
   hast dich gesetzt auf den Stul als Richter der Gerechtigkeit.

6. Du hast gescholten die Heiden, vertilgt den Ungerechten,
   ihren Namen ausgelöscht auf immer und ewig.
7. Der Feind — vernichtet sind sie zu Trümmern auf immer,
   und die Städte hast du zerstört, vergangen ist ihr Gedächtniss.

8. Und Jhvh wird in Ewigkeit sitzen (thronen),
   er hat gestellt zum Gericht seinen Stul;
9. Und er wird richten den Erdkreis mit Gerechtigkeit,
   und Recht sprechen den Nationen mit Rechtschaffenheit.

10. Und es sei Jhvh eine Burg dem Bedrängten,
    eine Burg für Zeiten der Drangsal:
11. So werden vertrauen auf dich die kennen deinen Namen,
    weil du nicht verlassen hast die dich suchen Jhvh.

12. Singet dem Jhvh, der thront auf Zion,
    verkündet unter den Völkern seine Thaten!
13. Dass der [er als] Bluträcher ihrer (der Gedrückten) gedacht hat,
    nicht vergessen hat das Geschrei der Gedrückten.

14. Erbarme dich mein Jhvh!
    siehe meinen Druck von meinen Hassern,
    mein Erhöher aus den Thoren des Todes;

---

*) Ruperti animadvv. in Ps. Spec. II. in commentt. ed. Velthusen, V, 216—26. J. F. W. Möller über d. neunten Ps. in Eichhorns allg. Biblioth. VI (1794) S. 235—65 (ohne eigenth. Ausbeute). M. H. Stuhlmann über den neunten u. zehnten Ps. in Keil u. Tzschirners Analekten III, 3 (1817) S. 1—26 (ebenf. ohne neue Ausbeute u. dürftig).

15. Auf dass ich erzählen kann all deinen Ruhm,
in den Thoren der Tochter Zions frohlocke über deine Hülfe.

16. Versenkt sind die Heiden in die Falle die sie gemacht haben;
im Netz das sie verborgen ist gefangen ihr Fuss.
17. Kund that sich Jhvh, Gericht hat er gehalten,
im Werk seiner Hände verstrickend den Ungerechten. (Spiel, Selah.)

18. Kehren müssen die Ungerechten zur Hölle,
alle Heiden die Gottes vergessen.
19. Denn nicht für immer wird vergessen sein der Arme,
die Hoffnung der Gedrückten verloren auf ewig.

20. Steh auf Jhvh, nicht erstarke der Mensch,
gerichtet werden müssen die Heiden vor deinem Angesicht.
21. Lege, Jhvh, Schrecken auf sie,
erkennen müssen die Heiden, Menschen sind sie.

---

Zuerst Lob Gottes für seinen Beistand in der Noth, u. als gerechten Richters u. Beschützers der Armen u. Bedrängten überh.; dann Bitten um Schutz u. Strafgericht über die Feinde, mit Zuversicht darauf.

Nach der gew. Auffassung läge hier ein umgekehrter Gedankengang von dem gewöhnlichen vor. Sonst zuerst Bitte, dann Hoffnung, endlich voraussehender Dank: hier aber zuerst Dank, u. zwar frohlockender, dann Klagen u. Bitten. Daher nimmt DE WETTE an dass der Dank zu Anfang nur eine zuversichtlich ausgedrückte Hoffnung sei, dergleichen sich sonst gewöhnl. nach der Bitte am Ende des Psalms finde (wie 3. 6. 7). Allein diese Deutung ist weder dem natürlichen Wortsinn u. Geist des betr. Abschnitts V. 2—7 gemäss, noch nöthig. Denn 1) ist ein ähnl. Gang auch anderwärts nicht so selten (z. B. 40, 1—11, Ps. 3 u. besonders 27: erst freudiges Vertrauen u. Dank, dann flehentl. Bitte, u. 31, 8ff. der Dank mitten zwischen den Bitten[62]), u. erklärt sich schon aus dem offenbar gemischten Zustand, wie in so vielen Psalmen: Druck mit theilw. Erleichterung oder Aussicht auf Erlösung (welche eben der feste Glaube der Psalmendichter an die nie ausbleibende Gerechtigkeit Gottes eröffnet), wo denn im Anfang das Gefühl der baldigen Erlösung u. daher des Danks, dann wieder der gegenwärtigen Hülfsbedürftigk. überwiegen kann (worüber sich schon die προθεωρια

[62]) Diese Beispp. bei de Wette 4. Ausg. sind aus meinem Heft.

Ezr. Rudingers bei Ros. recht gut ausspricht); 2) der Anfang enthält m. E. nicht sowol Dank für eine bestimmte eben geschehene Rettung, sondern dankbare Erinnerung an s. oft erfahrene Hülfe, u. allgemeines Lob Gottes als gerechten Richters u. Rächers der Unterdrückten, als Begründung seiner Bitte u. Grund seiner Zuversicht auf Erfüllung derselben. Vgl. den Gang im 5. Ps., wo auch der Bitte im zweiten Theil allgemeine Sätze zur Begründung vorhergehn. Übrigens ist schon wegen der alphab. Ordnung kein strenger Fortgang zu erwarten. Ganz ebenso schon Calv. (wie ich jetzt sehe), der d. Ps. s. Hauptinhalt nach als Gebet betrachtet, u. die Bezeichnung als Siegeslied oder Dank für einen Sieg gradezu absurd nennt; u. so auch Rud. u. Hgstb.

Der Ps. bildet aber ursprüngl. offenbar mit dem zehnten zusammen einen einzigen alphabetischen Psalm, wie schon bei Alex. u. Vulg. Dies ergibt sich schon zuvörderst aus der Übereinstimmung in den Beziehungen (Verhältnissen), Ideen u. der Sprache, z. Th. in seltenen u. charakteristischen Ausdrücken: vor allen in der eigenthümlichen nur hier vorkommenden Phrase לְעִתּוֹת בְּצָרָה (בְּצָרָה ein Wort u. ἅπαξ λεγ., wie nachher nachgewiesen werden wird) 9, 10. 10, 1; ferner דָּךְ 9, 10. 10, 18; אֱנוֹשׁ mit besonderm Nebenbegriff 9, 20. 21. 10, 18 (in beiden den Schluss bildend); שׁכח mit ענוים 9, 13. 19. 10, 12 mit לנצח 9, 19. 10, 11 vgl. בַּל יִדְרשׁ 10, 4. 13 mit 9, 13; גּוֹיִם als Bezeichnung übermüthiger Feinde Gottes 9, 6. 16. 18. 20. 21. 10, 16 parall. oder abwechselnd mit רָשָׁע 9, 6. 16. 17. 18. 10, 2—4. 13. 15. 16; זד 9, 16. 10, 2; עוֹלָם וָעֶד 9, 6. 10, 16; קוּמָה mit Schlussstrophe 9, 20. 10, 12 [63]). Ferner 2) aus den noch vorhandenen Spuren der alphab. Ordnung in beiden Pss., besonders im 9. Ps., wo nur ד fehlt (ה steckt in יהוה V. 8), statt ד aber קוּמָה V. 20. Im 10. Ps. V. 1 ל u. gegen Ende V. 12 ff. wieder d. Schluss des Alph. vollständig ק, ר, שׁ, ת; dazwischen 9 Verse für die fehlenden 6 Buchstaben, [in welchen wenigstens V. 7—11 die sonst herrschende Form der Verspare aufgegeben ist]. Dies kann aber um so weniger zufällig sein, da sich die alphab. Ordnung praktisch (exegetisch) dadurch bewährt dass die einem Buchstaben angehörigen Verse auch stets dem Sinne nach zusammengehören oder kleine Strophen bilden (gewöhnlich Doppelstrophen, wie auch Ps. 37), die für den Gedankengang massgebend sind, so dass demnach diese Ordnung weder zufällig sein noch von dem Ausleger ignorirt werden kann. Dazu 3) der Mangel der Überschrift im 10. Ps., was sonst im 1. Buch ausser dem 33. Ps. unerhört; u. 4) die Autorität der Alex. u. Vulg., die beide Pss. verbinden [64]). Es ist nicht zu läugnen dass

---

[63]) Was de Wette 4. Ausg. davon anführt ist aus meinem Heft.

[64]) Diese urspr. Einheit beider Pss. ist in neuern Zeiten besonders wieder von Bellermann Metrik der Hebr. (Berlin 1813) S. 139—50 u.

der Ton des Ps. 10 gegen den des 9. ziemlich absticht. Allein solche Wechsel der Stimmung in demselben Stück sind auch sonst nicht unerhört (z. B. Ps. 27. 40 u. im 9. Ps. selbst V. 14. 15), u. hier durch den bittenden Schluss von Ps. 9 vermittelt. Dasselbe Verhältniss kann zuerst mit der getrosten Überzeugung von seiner Vergänglichkeit betrachtet werden, dann wieder mit der Empörung des Rechtsgefühls über den Unfug oder mit der Angst der gegenwärtigen Noth, bis jene endlich wieder die Oberhand gewinnt, wie hier auch im 10. Ps. geschehen. Indessen in der vorliegenden Gestalt ist, wahrscheinl. durch eine Überarbeitung, nicht nur die alphabetische Anlage theilweise zerstört, sondern auch die urspr. Einheit verwischt, u. der Ps. in zwei Hälften zerlegt, jede mit einem eignen Schluss קוּמָה, u. ein Ganzes für sich bildend, u. als solches zu behandeln. Nach Hengstenb. ein „theilbares u. getheiltes Ganzes", ein „Psalmenpar", wie 42 u. 43 u. a.

Der Gedankengang beider Psalmen ist hiernach folgender: I. 1) V. 2. 3 (Str. א) Eingang: Ankündigung des Loblieds (wie sonst Hülferuf). 2) V. 4—7 (Str. ב, ג) Grund u. Gegenstand des Preises (mit כִּי V. 5), die oft erfahrene Gerechtigkeit Gottes, zunächst persönlich, dann V. 6 ff., mit allgemeiner Wendung auf Feinde des Isr. Volks überhaupt, die weltrichterliche Thätigkeit Gottes für sein Volk (in Perff.). 3) V. 8—11 (Str. ה u. ו) Jhvh wird auch

---

Stuhlmann a. a. O. (dieser meist nach B.) mit inneren Gründen (theilw. den obigen) geltend gemacht worden. Nur haben sie sich verleiten lassen die fehlenden Buchstaben des Alph. durch allerhand gewaltsame Textänderungen herauszubringen: näml. 9, 8 die Str. ד durch Einschiebung von דְּעוּ vor יהוה, Str. ה V. 9 durch Streichen des וְ (oder beide durch d. Annahme dass mehrere Verse ausgefallen seien), ך in כִּי V. 19 durch Versetzung der Verse 19. 20 oder 19—21, ם durch Änderung des בְּגאות 10, 2 in מִגּ׳, ן indem man sie V. 3 mit נִאֵץ beginnen lässt, ס ebenso mit מָרוֹם V. 5 in סָרִים verwandelt, ף V. 7 durch Voranstellung des פִּיהוּ, ע mit עיניו V. 8 (zugleich Annahme dass beide ihre Stelle vertauscht haben, wie allerdings auch Klgl. Cap. 2. 3. 4 vorkommt), ץ V. 10 durch Einschiebung von צַר u. dgl. vor ידכה: welche gröstenth. schon wegen Beeinträchtigung des Sinns oder der rhythmischen Satzgliederung u. Verletzung des anerkannten doppelversigen (distichischen) Strophenbaus verwerflich sind. Schon die Verszahl die beide Pss. zusammen ergeben (38 st. 44) zeigt dass sie kein vollständiges Alphabet in ihrer vorl. Gestalt enthalten können (sei es dass die alphab. Anlage vom Verf. noch nicht ganz vollendet war, wie B. selbst vermuthet, oder, was wahrscheinlicher, dass sie später durch Umarbeitung u. Trennung wieder z. Th. verwischt wurde), u. demnach alle Restaurationsversuche bodenlos sind. — Ewald, u. ihm folgend G. Baur (de Wette 5. Ausg.) nehmen an dass der Dichter in 10, 2—11 ein Stück eines älteren Liedes eingelegt habe, wodurch eine ungefär entsprechende Anzahl von Buchstaben des Alph. in Wegfall gekommen sei (?).

ferner u. immer Richter der Welt u. Beschützer der Armen u. Unterdrückten sein (vgl. 7, 9 ff.), Parallelismus zum Vorherg. als Überzeugung von der Zukunft, die sich auf die bisherige Erfahrung gründet (dah. hier Futura, gegenüber jenen Perff.). 4) V. 12—15 Anwendung des Vorherg.: a) allgemeine Aufforderung aller Frommen zum Preise des gerechten Richters u. Beschützers V. 12 f. (Str. ז); b) persönl. Anwendung auf die hülfsbedürftige Lage des Dichters im flehenden Ton: Bitte auch ihn zu retten damit er Gott preisen könne (zunächst hervorgerufen durch d. Schluss von V. 13, vgl. die Bitte am Schluss des Ps. V. 20. 21 hinter einem ähnl. Gedanken V. 19) V. 14 f. (Str. ח). — II. V. 16 ff. Motivirung durch kürzere abermalige Betrachtung des Waltens der Gerechtigkeit Gottes als Weltregenten in dem stets von Gott verhängten Verderben der Frevler u. Strafgericht über die Unterdrücker: 1) zuerst V. 16. 17 (Str. ט) als Erfahrungssatz in Perff.; dann 2) V. 18. 19 (Str. י) als Überzeugung von der Zukunft in Futt.; 3) V. 20. 21 Anwendung auf die Gegenwart in der Schlussbitte mit קוּמָה. (Ähnl. gliedert den Ps. schon S. Schmid.) — Hierauf bricht Ps. 10 das bittere Gefühl der Gegenwart nochmals stärker hervor, das sich zuerst in schwere Klagen über das von Gott geduldete Unwesen einer ruchlos. Frevlerrotte ergiesst, dann in Aufforderung Gottes zum Einschreiten übergeht, u. endlich im Vertrauen auf die göttliche Gerechtigkeit wieder seine Beruhigung findet. V. 1. 2 (Str. כ) Klage- u. Hülferuf. V. 3—11 (wo die Buchstaben nicht mehr kenntlich) Schilderung des Unfugs der Bösen, eingeleitet durch כִּי: näml. V. 3—6 (zwei Strophen) ihrer übermüthigen u. ruchlos. Sinnesart; V. 7—10 ihres Treibens im einzelnen, hinterlistige Verfolgung u. Unterdrückung der Schwachen; V. 11 Wiederholung der Äusserungen ihrer Ruchlosigkeit aus V. 3—6 (Refrain) zum Schluss der Klage. V. 12—18 Schluss: Bitte um Hülfe u. Rache: zuerst V. 12—14 (Str. ק, ר) Erinnerung an Gottes allsehendes Richterauge; dann V. 15—18 (Str. ש, ת) Bitte u. Zuversicht.

Für die historische Beziehung des Ps. wird von de Wette hauptsächl. der Umstand hervorgehoben dass die Feinde häufig (V. 6. 16. 18. 20. 21) גּוֹיִם heissen, welches stets auswärtige Völker bezeichnet, sowie die von ihnen bedrückten, wozu der Dichter V. 14 gehört, עֲנִיִּים, אֶבְיוֹנִים u. dgl. (V. 10. 13. 19) genannt, das Israelitische Volk sein müssen, in dessen Namen demnach der Dichter spreche („Nationalpsalm"), V. 11. 12 mit Schwanken des Persönlichen u. Nationalen (vgl. zu Ps. 3). Allein es fragt sich ob die גּוֹיִם bestimmte feindliche Völker mit denen die Hebraeer es eben zu thun hatten bezeichnen, od. Heiden überhaupt. Letzteres ist das Gewöhnliche in den Psalmen, u. auch hier anwendbar, da sie mehr in allgemeinen Sentenzen (vgl. besonders V. 18 „alle Völker die Gottes vergessen"), u. in beständigem Parallelismus, sowol hier als im folgenden Ps., mit רָשָׁע u. רְשָׁעִים. Für die persönliche Be-

ziehung spricht aber אֹיְבַי V. 4 u. שֹׂנְאַי V. 14 u. die persönliche Bitte V. 14. 15; nirgends dagegen ein Pluralpronomen, das eine gemeinsame Sache verriethe. Dass die Strafgerechtigkeit Gottes, die hier gepriesen wird, besonders in ihrer Erweisung an den Heiden erscheint, mag freilich durch die Nationalgeschichte veranlast sein; u. die Schlussbitte V. 20. 21 scheint selbst auf ein gegenwärtiges Verhältniss zu gehn, doch mehr als Anwendung (wie die Erwartung V. 8—10) als dass ich darin die eigentl. Situation u. Absicht des Psalms sehen könnte. Noch weniger bezieht sich Ps. 10 auf auswärtige Feinde. Der ganze Ton u. Inhalt des Ps. passt nicht dazu: nicht politische Feinde, sondern ruchlose Bösewichter werden mit moralischer Indignation geschildert, wie Ps. 7 — Die gewöhnl. Hypothesen die auf Grund der Überschrift nach Situationen im Leben Davids suchen, verdienen keine Widerlegung. (Hitz. denkt an Davids Kriege mit den Philistern 2. Sam. 21, 15 vgl. 8, 1.) Auch Hengstenb. findet den Inhalt so allgemein, dass er wieder annimmt dass David den Ps. lediglich zum Gebrauch der Gemeinde bei drohender Gefahr von auswärtigen Feinden gedichtet habe, u. die Situation nur eine „supponirte" sei!

Die Zeit ist nicht zu bestimmen, da dergl. Situationen auch für d. Israel. Volk (wenn man den Ps. von ihm versteht) die meiste Zeit über vorhanden gewesen sind. Zum Exil passt aber nicht 9, 12 wo Zion als Sitz Jhvhs steht, u. bes. V. 15 wo der Dichter s. Loblied in ihren „Thoren" singen will. De Wette 4. Ausg. bezieht ihn daher auf den Assyrischen Einfall, wovon Jes. 33; Venema nebst dem folg. Ps. auf die Makkab. Zeiten (על מות לבן V. 1 auf den Tod des Judas Makk.).

1. Überschrift. עַל־מוּת לַבֵּן] sehr dunkel u. von jeher Gegenstand der verschiedensten Muthmassungen. Unter der Voraussetzung dass die Worte eine Angabe des Inhalts oder Objects des Ps. enthalten nehmen die meisten Jüd. Ausll. לַבֵּן als Namen eines feindlichen Fürsten der das Isr. Volk bedrängte; also der Ps. ein Triumphlied *auf den Tod des Ben*, näml. dieses Feindes (ähnl. Kimchi, nur von d. Tod eines andern Ben, des Lev. Sängers 1. Chr. 15, 18); während Andere, בֵּן als appellat. nehmend, *auf den Tod des Sohns* (Dat. st. Gen. wie öft.) übersetzen, näml. des Sohns Davids = Absaloms, oder im christlichen Sinn = des Messias; Kimchi auch, wie s. Vater u. schon Chald., בֵּן = בִּין einerlei mit dem אִישׁ הַבְּנִים 1. Sam. 17, 4. 23 (d. i. Mittelsmann, Zweikämpfer), wie dort Goliath genannt ist. Hengstenb. hat einen schon von Isaki u. Kimchi angeführten u. verworfenen, dann von Grotius wieder aufgenommenen echt Rab-

binischen Einfall, dass לַבֵּן eine versetzte Form für נָבָל, näml. *„auf den Tod Nabals“* 1. Sam. 25, 38, dahin erneuert dass er נָבָל als appell. Thor = רָשָׁע nimmt, jedoch mit Anspielung auf jenen Nabal, als typische Weissagung nach 1. Sam. 25, 26, u. darin eine genaue Inhaltsangabe des Ps. findet! — Die alten Überss. dagg. haben fast sämmtl. ein einziges Wort עלמות, aber mit verschied. Deutung, gelesen, wie auch viele Hdss. haben u. einige Rabb. annehmen (s. krit. Randnote); u. diese Lesart, in dem Sinne von עַל־עֲלָמוֹת 46, 1 *nach Mädchenart* d. i. mit Mädchenstimme, als Bezeichnung der musikalischen Ausführung — wie es auch 1. Chron. 15, 20 gebraucht ist —, wird

---

V. 1. עַל־מוּת von fast allen alten Überss., mehreren Rabb., u. vielen Hdss. bei Kenn. u. de Rossi u. Erfurt. bei JHMich. als ein Wort gelesen, aber in verschiedenem Sinn: Al. *ὑπερ των κρυφιων του υἱου*, ebenso Vulg. Äth. Ar. *de mysteriis* (נעלמות = עלמות u. dgl. genommen), Aq. *νεανιοτητος*, Th. u. 5. Gr. *ὑπερ ἀκμης* d. i. Jugendkraft (wol עֶלֶמוּת abstr. v. עֶלֶם). Men. b. Saruk bei Isaki nimmt es wie Ps. 46, 1. 1. Chr. 15, 20 עַל־עֲלָמוֹת als mus. Instrument = נגינות (u. לְהָבִין = לִבֵּן zum Auswendiglernen), eine Pesikta bei Is. = Jugend wie Aq. Die Masorah selbst ist nicht entschieden: sie sagt nur dass es noch so 48, 15 vorkomme: aber dort ist dieselbe Differenz wie hier, u. wenn Sal. ben Melech dort (nach Kimchi im WB.) sagt es seien nach der Mas. zwei Wörter, so steht das Zeugniss Isakis entgegen dass es in seiner grossen Mas. ein Wort sei (an beiden Stellen, wie es denn auch Is. u. Menach. dort so nehmen), u. ebenso die Erfurter Mas. bei Mich. Nur AE. ist hier entschieden für zwei Wörter, aber nicht 48, 15. Ein gewichtiges Argument für die LA. עלמות als ein Wort (עֲלָמוּת abstr. Jugend, nach מַלְכוּת, wie Ges. Lex. = *Mädchenstimme* [nach Böttcher de infer. §. 371 vox virilis pubertatis = Tenor u. Bariton], oder עֲלָמוֹת Pl. von עַלְמָה in dems. Sinn) ist die Analogie der Überschr. von Ps. 46 עַל־עֲלָמוֹת. [Allein 1) müste dann noch על vor עלמות stehn; 2) wäre das übrigbleibende לַבֵּן schwer erklärlich. Man könnte an den 1. Chr. 15, 18 erwähnten Leviten Ben denken, also לְבֵן aussprechen, u. dies als Apposit. zu למנצח nehmen (vgl. 39, 1). Aber das ist doch sehr unwahrscheinlich; u. überdies beruht die Existenz des Leviten Ben wol nur auf einem Textfehler, da sein Name in V. 20 u. 16, 5 fehlt, u. das zu erwartende ו davor vermisst wird. Vielleicht war ursprünglich die Abkunft des an erster Stelle genannten Zacharia angegeben (vgl. V. 17); der Name des Vaters fiel aber weg, u. nur das בן blieb stehn. Eher könnte man sich Böttchers Deutung (a. a. O.): pubertas filio i. e. vox talis qualis est filio quum pubuit gefallen lassen; aber befriedigend ist auch sie nicht. 3) Die Analogie anderer ähnlicher Angaben in den Überschriften wie z. B. 22, 1 spricht für Loslösung des על von dem dunkeln מות לבן].

von vielen Neueren vorgezogen, namentl. de W. u. Ges. — Ist die masor. LA. richtig, so kann man sie nur als Worte eines ältern Lieds ansehen nach dessen Weise der Ps. gesungen werden sollte, wie 22, 1: entweder *nach „stirb für den Sohn“*, was das grammatisch Einfachste wäre u. nur einen zu absonderlichen Sinn gibt (so schon ältere Ausll. von Märtyrern für „den Sohn“ d. i. Christus u. die christl. Wahrheit, auch Hitz. früher), oder *nach „Tod des Sohns“* (eigentl. Sterben dem Sohn), wie Symm. u. Hieron. [oder *nach „Tod* (מָוֶת) *dem Sohne“*; vgl. Jer. 26, 11. 16. Hitz.: nach „stirb, erblasse“ (Imprt. Pi. v. לבן). Ew. I, 224 f.: „Jugendstärke hat der Sohn“ (עַלְמוּת mit ergänztem עַל)].

V. 2. 3. Eingangsstrophe (א): Ankündigung des Loblieds auf die wunderbaren Thaten Jhvhs. Es ist nicht ein Jubelruf über eine eben erfahrene Rettung (s. Einl.); auch nicht ein Versprechen eines künftigen Danks u. Loblieds wenn die erbetene u. gehoffte Rettung eingetreten sein werde (wie V. 15 nach einer Bitte); sondern einfach wird das Vorhaben Gott zu loben ausgesprochen, u. sofort ausgeführt; also mit einem Wort der Ps. u. sein Gegenstand angekündigt (Ros. „carminis argumentum proponit“, Hgstb.). Anderw. kommt diese Formel am Schluss, nachdem sie begründet ist, wie 7, 18. 18, 50. 21, 14. 22, 23. 28, 6 f. 30, 13; hier dagegen, wie gewöhnl., steht sie voran, Ps. 30. 34. 75. 89. 92. 101. 108. 111. 138 (in beiden ganz gleichlautend mit unserm ersten Satz) u. a.; u. noch mehr in der Form der Aufforderung, wie Ps. 33. 47. 66. 95. 96. 98. 100. 103. 104 u. a. (besond. die vielen spätern Lobpsalmen in den letzten Büchern). — *Jhvh* erst in der 3. Person, wie 7, 18; dann angeredet, wie 3, 9. 7, 9 u. oft. — *Mit meinem ganzen Herzen*] wie 111, 1. 138, 1 d. i. theils von Herzen, nicht bloss mit dem Munde (wie Jes. 29, 13 klagt) = aufrichtig, daher 119, 7 dafür „mit redlichem Herzen“; theils eifrig, mit allen Kräften der Seele, wie die Liebe u. das Vertrauen zu Gott sein soll Deut. 4, 29. 6, 5. 10, 12. Spr. 3, 5 (JHM. Ros.); worin hier auch liegt dass man Gott die Ehre ganz gibt, seiner Gnade alles zuschreibt, nicht halbirt zwischen sich selbst u. Gott (Calv.). — *Erzählen*] eig. aufzählen, berichten, hier im Gesang = rühmen, preisen. Oft verbunden mit *alle deine Wunder*]

gangb. Formel für die grossen Thaten Gottes für sein Volk wovon die Geschichte erzählt 26, 7. 40, 6. 75, 2. 96, 3 u. a., u. von den Vätern her von Geschlecht zu Geschlecht überliefert 22, 31 f. 44, 2. 48, 14. 78, 4 ff. 71, 18. 102, 19 (eine im Pentateuch oft eingeschärfte Pflicht). Dass diese auch hier mit eingeschlossen sind, lässt die gebrauchte Formel *alle* vermuthen, sowie die Allgemeinheit der Beziehung in der Ausführung; doch muss es auch auf persönliche Erfahrungen gehn, wie aus den pers. Beziehungen V. 4. 5. 14. 15 erhellt. Jedenf. aber zeugt schon das *alle* gegen die Beziehung auf eine einzelne Thatsache (Calv.). Über die Bedeutung der Optativform יָהּ s. zu 2, 7.

3. Wie das Vorhaben des Lobgesangs durch die Optativform, so wird der fröhliche Inhalt des Lieds (der Begriff des Freuden- oder Jubellieds) oder die durch die göttlichen Wohlthaten geweckte Stimmung u. Gesinnung der Freude u. Dankbarkeit aus der der Lobgesang fliesst, durch die Wörter שִׂמְחָה u. עָלַץ ausgedrückt, wie häufig in den Pss. sowol zu Anfang als am Schluss (s. zu V. 2) durch diese u. ähnl. Wörter, als גִּיל, רָנַן u. dgl. — gewöhnl. mehrere gehäuft — zu geschehen pflegt, vgl. V. 15. 5, 12. 13, 6. 14, 7. 16, 9. 31, 8. 32, 11. 35, 27 u. a. Der Gegenstand der Freude steht fast durchgängig mit בְּ, wie der des Wohlgefallens u. Misfallens u. einer dauernden u. innigern sinnl. Wahrnehmung u. Gemüthsrichtung (sehen, hören, riechen, schmecken, merken u. s. w.) überhaupt — sei er als Grund gedacht worin die Seelenthätigkeit beruht, oder als das woran sie haftet —; neben mehr äusserlicher Beziehung u. Veranlassung mit עַל (Jes. 9, 16. 39, 2) u. לְ im bösen Sinn, von Schadenfreude (35, 19. 24. 38, 17 u. a.). — אזמרה שמך עליון] s. zu 7, 18. עליון ist demnach hier Vocativ, wie 92, 2.

V. 4—7 (Str. ב u. ג): Grund u. Gegenstand des Preises: die Übung der göttlichen Gerechtigkeit, wodurch die Feinde zurückgeworfen u. zu nichte gemacht worden sind. Dass dieses Gericht schon gehalten ist, u. nicht etwa erst von Gottes Gerechtigkeit erwartet wird (de Wette, u. die älteren Ausll. die den Ps. überh. Messianisch auf die Zukunft beziehen), beweisen die Perfecta V. 5—7 zwar nicht an sich, wol aber im Gegensatz mit den Futt. der folg. Strophe V. 8 ff.

4. בְּשׁוּב u. s. w.] nehmen die alten Überss. alle zeitlich u.

zwar als Vordersatz *wenn . . zurückweichen,* u. das zweite Glied als Nachsatz dazu im Futur. „so werden sie straucheln" u. s. w.; ebenso Calv. u. Hitz., nur letztern im Praes. (Calv. als Wiedervergegenwärtigung des früher Erfahrenen; auch Engl. Übers.): was aber nicht gut in den Zusammenhang passt, da sie die folgg. Verse, die die Erläuterung geben, wegen der Perfecta in die Vergangenheit setzen. Besser mit HIERON. der ganze Vers gleichmässig in die Vergangenheit gesetzt u. dem vorherg. (als Angabe der Veranlassung) nachschlagend: *quum ceciderint . . corruerint et perierint,* ebenso Symm. (mit genn. absoll. ἀνατραπέντων u. s. w.), u. ähnlich de Wette, nur im Praes. u. von der Zukunft u. als Bedingung des vorher versprochenen Lobgesangs, weil er die Imperff. grammatisch nicht von der Vergangenheit ohne Vau conv. fassen zu dürfen glaubt. Aber das ist eine grundlose gramm. Bedenklichkeit: der Inf. mit בְּ kann bekanntlich in jeder Zeit gesetzt sein; davon hängt aber auch die Zeit des davon sich ablösenden Imperf. (Rückfall aus der Infinitivconstr. in das bequemere verb. fin. Ges. §. 132 A. 2. vgl. 134 A. 2) ab. Hier müste bei zeitl. Fassung des בְּ die Zeit des Inf. u. die davon abhängigen Imperff. nach dem Folg. in die Vergangenheit gesetzt sein, wären also durch relat. Praett. (Lat. Imperff.) auszudrücken: *quum recederent . . impingerent et perirent* (nicht perff. conjj. wie Hier.). Aber in dieser zeitlichen Fassung passt der Satz nicht zum Vorherg., sofern er davon abhängig ist. Als solcher muss er vielmehr den Gegenstand u. Grund der Freude u. des Lobgesangs dort enthalten: näml. בְּ regiert von den Wörtern der Freude, Apposition u. Erläuterung zu בְּךָ: *darüber dass zurückweichen* u. s. w. So schon Luther („dass du m. Feinde hinter sich getrieben hast") u. die meisten Ausll.; auch im Grunde schon HIERON., dessen *quum* neben den perff. conjj. wol nicht als Partikel der Zeit sond. des Grundes zu betrachten ist. Doch sind die Perff. welche die meisten Ausll. brauchen grammatisch nicht zulässig: die Imperff. müssen entw. als relat. Praett. *quod recedebant* u. s. w., oder als Gegenwart u. Wirkung des im Folg. V. 5 ff. gehaltenen Gerichts gefast werden. שׁוּב *zurückweichen* = zurückgeschlagen werden, vom Kampf entlehnt, s. zu 6, 11; hier verstärkt mit אָחוֹר wie 56, 10 vgl. Hiph. 44, 11, wol entlehnt aus der Formel נסוג אחור 35, 4. 40, 15.

70, 3 u. a. Das Bild des Zurückgeschlagenwerdens u. der darin enthaltenen Flucht setzt sich fort mit d. folg. יִכָּשְׁלוּ] Niph. (gleichbedeutend mit Kal u. das Fut. nur in dieser Form gebräuchlich) *wanken* oder *straucheln*, u. dieses hängt wie כרע mit dem Bild des Falls zusammen u. ist daher oft mit נפל verbunden, wie 27, 2 (vgl. zu 5, 11), hier aber mit einer weitern Folge des Falls יאבדו *untergehn* u. *verschwinden* (s. zu 1, 6. 2, 12). — *Vor deinem Angesicht*] zeigt die Ursache an wovon ihr Fall u. Untergang ausgeht: entw. in Bez. auf d. Bild der Schlacht, worin Gott als Heerführer ihnen als Gegner gegenübertritt, also s. Angesicht gegen sie richtet (Calv.: non humanitus v. fortuito, sed quod Deus contra ipsos in acie steterit), oder vom Richterantlitz Gottes (V. 20. 21, 10. 34, 17 u. a.), vor welchem die Bösen nicht „*bestehn*" können (s. zu 1, 4.. 5, 6); u. vielleicht greift es daher bis auf שׂוּם zurück, dessen letzte Ursache jedenfalls darin zu suchen.

5. Begründung u. Erläuterung der im vorherg. Vers angegebenen Katastrophe mit כִּי: sie sei näml. erfolgt durch ein Gericht das Gott über die Feinde gehalten. Gott als Richter der Welt u. seine Hülfe als Vollstreckung eines Rechtsurtheils betrachtet, auch in einer Privatsache (denn dass die Beziehung zunächst eine persönliche des Dichters ist, bezeugen die Suffixa in מִשְׁפָּטִי u. דִּינִי), grade wie 7, 7 f. — מִשְׁפָּט u. דִּין ist hier mit Suff. eine Rechtssache (Process): עָשָׂה מ׳ entw. *causam agere*, v. Sachwalter, oder richtiger vom Richter = Recht schaffen, wie auch die Verba שׁפט, דין, ריב vom Richter gebraucht werden.

Gegen Hengstb.'s Behauptung: עשׂה מ׳ u. ע׳ דין komme immer nur von Entscheidung zu Gunsten der gerechten Sache vor, nicht gegen die Gottlosen, unter Berufung auf 1. Kön. 8, 45. 49. Deut. 10, 18. Ps. 140, 13, aus denen erhellen soll dass מ׳ u. ד׳ nicht Rechtssache, sondern Gericht u. Recht bedeute, u. mein also = das mir zustehende, das meiner gerechten Sache gebürende — vgl. schon V. 17, ferner 119, 84 „wann willst du ע׳ מ׳ gegen meine Verfolger", 140, 9 gegen die Heiden vgl. V. 7. 8; häufig aber hat es den allg. Sinn: Gericht halten, Gerechtigk. handhaben, bes. in der Formel עָשָׂה מִשְׁפָּט וּצְדָקָה ע׳ מ׳ als Geschäft u. Pflicht der Könige u. Obrigkeiten (wie Gen. 18, 25 von Jhvh) z. B. 2. Sam. 8, 15. Jer. 7, 5. Hez. 18, 8. Dass ferner sowol מִשְׁפָּט als דִּין u. רִיב auch die Rechtssache, causa forensis, bedeutet, ist ebenso

unwidersprechlich, u. es genügt auf die Beispp. im Lex. zu verweisen. Die günstige Bedeutung der Phrase ist nur dann Regel, wenn מ׳ ein Suff. oder einen Genit. bei sich hat d. h. wenn מ׳ „die Sache“ (causa) einer bestimmten Person bedeutet: aber da es in dem Zusammenh. immer eine gerechte Sache ist, kann es auch das materielle Recht oder „die Gerechtigkeit“ (צדקה = gerechte Sache) jemandes bezeichnen; die Redensart kann folgl. sowol bedeuten: *die Sache jemandes führen* (causam alcjs. agere) d. i. vertheidigen, als das *Recht jemandes schaffen* d. i. bewirken, verwirklichen, ins Werk setzen. Die erstere Fassung würde eigentl. auf einen Sachwalter, Rechtsanwalt führen, wie auch angenommen wird (vgl. ריב bes. Jes. 1, 17. 19, 20). Allein da in derselben Constr. (mit Gen. oder Suff.) u. Bedeutung auch שפט מ׳ (Jer. 5, 28. Klgl. 3, 59) u. דָּן דִּין (Jer. 5, 28. 22, 16. 30, 13) vorkommt (abgesehn von dem noch häufigern aber zweideutigen רב ריב Ps. 43, 1. 119, 154. Spr. 22, 23. 23, 11 u. a.), u. in demselben Sinn die Verba שָׁפַט, דין u. הָיָה לְדַיָּן (1. Sam. 24, 16 vgl. Ps. 68, 6) stehn; diese Formeln aber nur vom Richter gesagt sein können: so wird sie am sichersten überhaupt vom Richter verstanden; wie dern auch keine sichere Spur ihrer Anwendung auf Vertheidiger vor Gericht sich findet. Dies bestätigt sich bei einer umfassendern u. genauern Betrachtung des Gebrauchs der einschl. Wörter שפט, דין, ריב u. ihrer Nominalbildungen מִשְׁפָּט u. s. w. Alle diese Wörter u. die damit gebildeten Phrasen stehn vorherrschend von Gottes richterlicher Thätigkeit (von welcher bekanntlich seine Weltregierung, namentlich in Beziehung auf sein Volk u. dessen einzelne Glieder, u. alles was auf Erden geschieht abgeleitet wird): entweder allgemein, dass er Gericht hält u. dass s. Gericht ein gerechtes ist, oder bestimmter nach den beiden Seiten ihrer Erweisung, Verurtheilung oder Freisprechung (Gerechterklärung), u. deren Vollziehung: dort Strafe gegen die Frevler oder Züchtigung seines Volks zu seiner Erziehung u. Läuterung, hier Befreiung, Rettung, Hülfe für die unschuldigen Bedrängten. Welche von beiden Anwendungen des Begriffs stattfinde, ist aus dem Zusammenhang, namentlich dem Object des Gerichts, zu ersehn. Doch lässt sich bemerken dass die Nomina מִשְׁפָּט u. s. w. mit dem Genitiv oder Suff. des Gerichteten, wie gesagt, stets in gutem Sinn stehn, also das Recht d. i. die Gerechtigkeit oder gerechte Sache desselben bezeichnen (u. damit entscheidet sich obige Streitfrage über die richtige Fassung unsrer Formel עשׂה משפט וד׳): dagegen das *Richten* u. *Rechten* (נשפט, ריב eig. von dem Process selbst, Gott als Kläger gedacht, was aber, da hier Kläger u. Richter eine Person u. bei ihm die Klage auch schon das Urtheil in sich schliesst, nur in der Form nicht in der Bedeutung vom Gericht verschieden ist) allgemein gesetzt oder mit dem Suff. des Richters (wie מִשְׁפָּטִי Hez. 39, 21. Zeph.

3, 8 d. i. Gottes Recht, ריבך Ps. 74, 22 vgl. ריב ליהוה Hos. 4, 1. 12, 3. Mich. 6, 2 d. i. Gottes Klage, Beschwerde) in bösem Sinn von einem Strafgericht. Wenn die Formel von Menschen gebraucht wird, als Pflicht gegen den Nächsten, liesse sich bei Geboten, Ermahnungen oder Vorsätzen dazu u. dgl. zwar an die Thätigkeit eines Anwalts oder Fürsprechers vor Gericht denken: aber alle Stellen dieser Art scheinen ebenfalls auf Richter zu gehn.

יׇשַׁבְתָּ לְכִסֵּא] nicht „du *sassest* auf *dem* Stul“ sondern „*du setztest dich auf den Stul*“. Über לְ = על bei ישב u. die Spitzfindigkeit Hgstbg.'s in Betreff des לְ, die er auch hier wiederholt, s. zu 7, 6. כִּסֵּא (nicht, wie Ges. meint, eig. Thronhimmel — so wenig wie עֶרֶשׂ oder חֻפָּה eig. Betthimmel — sondern Stul überh.) ist nicht bloss Königsthron, wie allerdings am gewöhnlichsten, sondern auch häufig Richterstul (כ׳ דִּין Spr. 20, 8), u. nebst dem Sitzen darauf gewissermassen das Insigne, wie der königl. Würde, so des Richteramts u. der richterlichen Thätigkeit, vgl. V. 8. 47, 9. Jes. 16, 5, u. daher zur poetischen Ausmalung des Gerichts, wie V. 8. 7, 8. — שֹׁפֵט צ׳] nicht, wie Al. u. ff. *κρίνων δικαιοσύνην*, sondern Apposition (Eigenschaft des Richters) *als Richter der Gerechtigkeit* (Hier.) = gerechter Richter; oder auch צדק ist Acc. abstr. = adverb. *der mit Gerechtigkeit richtet* (Eigenschaft des Richtens), wie Spr. 31, 9. Jer. 11, 20 u. mit מִישָׁרִים oder מֵישׁוֹר 58, 2. 67, 5. 75, 3 neben בְּמ׳ wie V. 9. — Die Perfecta stehn hier im eigentl. Sinn als vollendete Handlung, worauf zurückgesehn wird als Grund der Folgen V. 4.

V. 6. 7. Vom Preis der an seinen eigenen Feinden zu seinen Gunsten geübten Richterthätigkeit Gottes geht der Dichter nun, entsprechend der Ankündigung „ich will erzählen alle deine Wunder“ zu dem allgemeineren Lobpreis der gegen die Feinde des Israelit. Volks, die Heiden (גוים), geübten weltrichterlichen Thätigkeit d. i. Weltregierung Gottes zum Besten seines Reichs über; man hat nicht, wie gewöhnl., an bestimmte Feinde u. eine bestimmte göttl. Rettung u. Niederlage derselben zu denken. So auch Hengstb. Die Perfecta sind demnach nicht erzählende Praett., sondern eig. Perff. wie V. 5, aber noch weiter zurückschauend, als allgemeine Erfahrungssätze. גער] *schelten* oft von der Stimme Gottes wenn er die Feinde verscheucht (Jes. 17, 13), die empörten Elemente beschwichtigt u. in ihre Schranken

zurückweist, Meere u. Flüsse vertrocknet (106, 9. Nah. 1, 4) u. dgl. Es ist ein verstärktes Sprechen oder Wort Gottes, wie das Schöpfungswort, aber von entgegengesetzter Art: nicht positiv, ins Dasein rufend, sondern negativ, geschaffenes abwehrend, in s. Schranken zurückweisend, wie die Wasser des Chaos 104, 7, u. vertilgend, als Äusserung des Zorns, wie jenes der Liebe, entspr. dem Donner als Stimme Gottes vgl. 18, 16. Es wird gewöhnl., seiner feindseligen Bedeutung gemäss, mit בְּ construirt, doch auch m. d. Accus., 68, 31. 119, 21. Mal. 2, 3 u. hier (letzteres nach Kimchi WB. mit d. Begriff der Vertilgung, was an den meisten Stellen passen würde, aber nicht 68, 31, u. schwerlich Grund hat). — רָשָׁע] sing. coll., wie V. 7 הָאוֹיֵב, für רשׁעים, wie die Feinde in den Pss. oft heissen, sofern sie im Unrecht sind u. vor dem göttl. Gericht verurtheilt werden; ein Gattungsbegriff, der neben dem vagen גּוֹיִם ebenfalls dafür zeugt dass von keinem bestimmten Volk oder Feind die Rede ist, sondern ein allg. Erfahrungssatz vorliegt. — מחה] eig. *auswischen, abwischen,* eine Schrift Num. 5, 23, eine Schüssel 2. Kön. 21, 13, dort zur Vergleichung mit einer spurlosen Vertilgung gebraucht, u. gangbares Bild (wie Lat. *delere* v. d. Auswischen der Schrift). *Vertilgung des Namens*] s. zu V. 7. — לְעוֹלָם וָעֶד] häufige pleon. Formel, nur am Ende eines Halbverses u. stets mit עֶד st. עַד (nach Kimchi nur am Ende des Verses, nicht bei Athnach, was aber in unsern Ausgaben nicht zutrifft z. B. 10, 16. 45, 7. 48, 15).

7. Die in diesem V. geschilderte Vertilgung muss dieselben betreffen, die V. 6 durch גוים u. רשׁע bezeichnet sind, wie aus den entsprechenden Praedicaten, namentl. Vertilgung des Gedächtnisses, erhellt, in ebenfalls drei parallelen Sätzen. הָאוֹיֵב] Sing. u. Gattungsbegriff wie רשׁע V. 6, st. des Plur. wie V. 4. 14. Dass das folg. Verb. im Plur. steht nöthigt nicht האויב als Vocativ zu nehmen (AE. K. u. noch Hitz.): was zwar grammat. zulässig (Jer. 2, 31 u. a. Storr obss. 120. Ges. Gr. §. 109, A. 2), aber frostig wäre (vorausgesetzt dass man נחשׁת richtig erklärt). האויב kann als Collect. auch mit dem Plur. תמּוּ construirt werden, wie gerade bei diesem Wort öfter vorkommt (Jos. 3, 17. 4, 1. 5, 8 bei כל הגוי, Jer. 44, 12 bei כּל neutr. 27, bei כָּל־אִישׁ, Jes. 16, 4 bei רֹמֵס, u. zwar neben parall. כָּלָה u. אָפֵס im Sing.),

vgl. auch Spr. 28, 1 רָשָׁע mit נָסוּ; allerdings gewöhnl. das Verb. voranstehend, aber auch nachfolgend, wie nach יָשָׁר 11, 7 עָם Jes. 9, 1 בֵּית 1. Sam. 6, 13. 2. Sam. 3, 1 u. a. הָאֹרֵב Richt. 20, 37, vgl. auch רָשָׁע V. 6 mit folg. Pluralsuff. ־ָם. — Jedoch scheinen die Accente האיב als cas. absol. zu bezeichnen (Ges. 145, 2); aber auch dann kann es zugl. Subj. zu תַּמּוּ sein, nur des Nachdrucks wegen zuerst im cas. abs. vorausgestellt. Es fragt sich also ob האיב oder חרבות Subj. ist. Der Sprachgebr. v. תמם (vwdt. שׁמם eig. *stumm, still sein, stillstehn,* u. im Gebrauch ganz gleichbedeutend mit כלה, aber fast nur intr. u. pass. vollendet, zu Ende sein, aufhören) lässt beides zu. Im ersten Fall heisst es: *die Feinde* oder *der Feind, sie sind vernichtet* (תם eig. zu Ende sein, passiv gewendet aufgerieben, vernichtet sein oder werden, wie Lat. *confici* = כלה, אָפֵס womit es Jes. 16, 4 im Parall. steht), wie oft von Sachen u. Menschen (Völkern) 73, 19. Jes. 16, 4. Jer. 44, 12. 27, u. stets in der Form יִתַּמּוּ. Im zweiten Fall würde es heissen können: *der Feind — vollendet sind* oder *zu Ende sind die Trümmer* (nämlich der Feinde), wie oft von vollendeten Handlungen (act. u. pass.) u. einer abgelaufenen Dauer oder Reihe von Dingen. Dies nehmen die ält. Ausll., wie schon die Rabb., gewöhnl. von Verwüstungen, die die Feinde entweder angerichtet haben im heil. Lande (activ), u. die also nun zu Ende seien; oder die sie erlitten haben in ihrem Lande von den Streitern Gottes (passiv), u. die nun vollendet sind, als eine gänzliche Verwüstung (consummatae desolationes). Ersteres ist schon gegen den Parallelismus (von zerstörten Städten der Feinde u. s. w.); aber beidem steht entgegen dass חָרְבָּה u. sein Plur. im Sprachgebr. nicht als Handlung (nom. actionis oder abstr.), sondern nur als Wirkung einer solchen = *Wüste* (d. i. verwüstete Orte), *Trümmer* vorkommt, wie schon de W. u. Hgstb. bemerkt haben: also =

---

V. 7. חרבות lasen die alten Überss. (Alex. u. ff. Syr.) חֲרָבוֹת Schwerter. Diese Lesart befolgte, wenigstens alternativ, selbst noch Isaki, u. nach AE., der sie zuerst bestimmt verwirft, hat sie bereits R. Donasch (s. u. Not. 70) in einer alten Hds. gefunden; ebenso de Rossi noch in 6 Hdss. u. 7 gedruckten Ausgg., u. selbst noch in neueren Zeiten hat sie an Köhler im Repert. f. bibl. Lit. III, 43 einen Liebhaber gefunden. Aber sie passt durchaus nicht zum Verb. u. Zusammenhang.

*gänzl. Trümmer, consummatae ruinae* (wie Hier. inimici completae sunt solitudines Aq. *ἐρημα* Symm. *ἐρεμια*, unter den Neuern Möller u. a., was freil. im Sinn selbst keinen Unterschied macht). Allein gegen diese Erklärung spricht: 1) dass dann das auf den cas. abs. zurückweisende Suff., welches der Regel nach zu erwarten wäre (vgl. z. B. 11, 4. 18, 31) bei חרבות fehlen würde, so dass nicht ausgedrückt wäre wessen Trümmer es sind, wodurch eben jene Misdeutung entstanden ist; 2) dass der Begriff der Vollendung oder des Gänzlichen, der hierbei aus תמו gezogen ist, nur von Handlungen erweislich ist, nicht nur activisch sondern auch passivisch oder intr. (wie 1. Kön. 7, 22 die Arbeit der Säulen, 1. Kön. 6, 22 „das ganze Haus" d. i. die Überziehung des ganzen Hauses mit Gold), nicht v. Dingen, wo es der Natur der Sache nach nur das Ende, Aufhören derselben, den Ablauf einer Reihe bezeichnet, u. die für einige Stellen in Ges. Lex. u. Röd. thes. sowie von Hgstb. angenommene Bedeutung *gänzlich* sich auf schiefe Auffassung gründet [65]). Demnach bleibt nur der erste Fall übrig, האויב als Subj. v. תמו zu betrachten, was auch das Einfachste u. Zunächstliegende ist [66]). Dann ist חֳרָבוֹת לָנֶצַח] *Trümmer auf immer* entweder ein besondrer Satz, als Apposition u. weitere Erläuterung zu תמו (de Wette 4. A.); oder dav. regierter Accusativ *vernichtet zu Trümmern auf immer* d. i. zu ewigen Trümmern, wie Jes. 6, 11 תִּשָּׁאֶה שְׁמָמָה verheert zur Wüste, vgl. 24, 12. Mich. 3, 12. Lev. 6, 3 (Accus. der Wirkung eines Verb., oder des Products wozu

[65]) Die Formel עַד תֻּמָּם heisst bei Menschen stets „bis zu ihrer Vernichtung", bei Dingen „bis zu ihrem Ende", auch Deut. 31, 24. 30 von den Worten des Gesetzes u. s. w. die „bis zu ihrem Ende" aufgeschrieben u. vorgelesen werden, was freil. s. v. a. bis die Handlung des Schreibens u. Vorlesens vollendet ist, V. 24 durch כְּכַלּוֹת ausgedrückt. 1. Kön. 6, 22 עַד תֹּם כל הבית ist nicht die Vollendung des Hauses selbst sondern der Überziehung desselben mit Gold gemeint, also praegn. u. zu den Handlungen gehörig; ebenso Jer. 27, 8 עַד תַּמִּי אֹתָם ist die Vollendung der Überlieferung in fremde Hand gemeint. Jos. 3, 16 תַּמּוּ נִכְרָתוֹ nicht „(die Wasser) wurden gänzlich getrennt", sondern „hörten auf (näml. zu fliessen, ירד nach dem Salzmeer zu), wurden vernichtet", ein gehäufter Ausdruck statt eines von beiden allein, wie V. 13. 4, 7 der letztere allein steht, der auch öfters = aufhören vorkommt: Jos. 9, 23. 2. Sam. 3, 29. Jes. 11, 13.

[66]) Hitz. will חֳרָסוֹת corrigiren: ein Ende haben die Schmähungen für immer.

etwas dadurch gemacht wird, wie er bei dem activen Verbum als zweiter Acc., bei Pass. u. Intr. allein steht). Verwandt damit ist der Acc. der Art u. Weise wie etwas geschieht, wie שָׁאוּ מְשֹׁאָה, (שְׁמָמָה) נָשַׁמּוּ מְשַׁמָּה u. dgl., wozu aber ein Abstractum gehört, was חרבות nicht ist. Ähnl. Venema: hostes consumti sunt vastitatibus aeternis, aber ohne Erklärung der Constr. Statt ח׳ לָנֶצַח hätte es auch heissen können חָרְבוֹת נֶצַח, wie מַשֻּׁאוֹת נצח 74, 3, = חָרְבוֹת עוֹלָם (eine häufige Formel)[67]. — Der im ersten Satz allg. gefaste Begriff der Vernichtung wird in den beiden folgenden noch in einzelnen Hauptmomenten beschrieben: Zertrümmernng der Städte, Vertilgung ihres Gedächtnisses d. i. Namens (wie V. 6). עָרִים in der Bedeutung Feinde zu nehmen = צָרִים, wie manche thun (Ven. früher auch Ewald), ist hier schon wegen des Parallelismus verwerflich: aber auch überhaupt eine unstatthafte Bedeutung, die weder im Hebr. noch in einem andern Sem. Dialekt (mit Ausnahme des bibl. Chald. Dan. 4, 16) erhört ist, u. an den bibl. Stellen wo sie angenommen wird entweder auf Misverständniss beruht, wie Jes. 14, 21. Mich. 5, 13, oder auf falscher Lesart, wie 1. Sam. 28, 16. Ps. 139, 20 (wo sie auch sinnwidrig u. עָלֶיךָ zu lesen ist) u. viell. auch im Chald. Dan. 4, 16. [נתשׁת] verw. נתץ, נתס eigentl. ausreissen, von Pflanzen, opp. נטע, vgl. Jer. 24, 6. 42, 10. 45, 4; gewöhnl. von Völkern = *ausrotten* (Jer. 1, 10. 18, 7. 31, 28 u. a.); aber auch von Reichen (z. B. Dan. 11, 4), ja selbst vom Versiegen der Gewässer (Jer. 18, 14); also auch auf Städte anwendbar (gg. Hitz.). Angeredet ist wie in V. 6 Jhvh. Ganz falsch Hitz.: „u. die Städte, die du verliessest (Relativsatz; נתשׁ = נטשׁ, wie in einigen Hdss. steht u. AE. erklärt, = עזב; angeredet sei der Feind), vertilgt ist von ihnen das Gedächt-

[67]) Die Einwendung Hgstbergs, Hitzigs u. a. dass die Trümmer nicht zu Personen passen, ist grundlos, da nicht nur nach bekannter Regel im allg. Land u. Volk Wechselbegriffe sind u. mit gleichen Praedicaten versehen werden, sondern auch חרבה u. חרבות, so gut wie andere Wörter der Art, ausdrücklich von Völkern u. Personen gebraucht werden, wie Jer. 25, 9. 18. vgl. Jes. 60, 12. 2. Kön. 3, 23; wie denn wol in jeder Sprache poetisch „Trümmer“ selbst von einzelnen Personen gebräuchl. ist (übrigens mag auch in dieser Wirkung oder Apposition zur Vernichtung der Feinde eine bes. Beziehung auf zertrümmerte Städte mit eingeschlossen sein, die im Folg. noch besonders hervorgehoben wird).

niss"]. — אבד זִכְרָם] = שְׁמָם מָחִיתָ V. 6, Vertilgung des ganzen Stamms, so dass nicht einmal der Name u. eine Spur im Andenken der Nachwelt davon übrig bleibt; eine gangbare poetische Phrase von gänzlicher Ausrottung von Feinden, u. Formel des Fluchs der Gottlosen, wie Ex. 17, 14. Deut. 32, 26. Jes. 14, 20. 26, 14. Ps. 34, 17. 109, 15. Hiob 18, 17 — im Gegensatz mit dem ewigen u. gesegneten Gedächtniss des Frommen u. Gerechten 112, 6. Spr. 10, 7 —, u. zusammenhängend mit der hyperbol. Formel des spurlosen Untergangs des Frevlers dass „ihn seine Stätte nicht mehr kenne" oder „verläugne" u. dgl. (103, 16. Hiob 7, 10. 8, 18. 20, 9). — הֵמָּה] nach זִכְרָם kann kaum etwas anderes als eine pleonastische Wiederholung des Pronominalbegriffs im Suff. ם sein, wie schon Kimchi dafürhält, was allerdings einem gangbaren Sprachgebr. des Pronom. entspricht, sowol dem Hebr. als Arab. u. Aram. (Schultens animadvv. z. d. St., Ges. Lehrg. §. 191. Gr. §. 121, 3): aber immer nur da sich findet wo ein besonderer Nachdruck auf dem Pronomen ruht, namentl. ein Gegensatz mit einer andern Person, der durch eine affectvolle Wiederholung des Pron. wie in anderen Sprachen ausgedrückt wird (was im Genitivverhältniss gar nicht anders als durch die selbständige Form des Pron. geschehen kann) Num. 14, 32 פִּגְרֵיכֶם אַתֶּם eure Leichname, im Gegensatz mit denen der Kinder, 1. Sam. 25, 24 בִּי אֲנִי auf mir sei die Schuld (nicht auf ihrem Mann), 2. Sam. 19, 1 מוּתִי אֲנִי dass ich sterbe (nicht der Knabe) u. dgl. Hier ist nun freilich ein solcher schwer zu ersehen: doch könnte es allenfalls der Gegensatz zwischen den Städten u. den Feinden selbst sein, der eine Steigerung v. d. Zerstörung ihrer Städte zu der ihres eigenen Gedächtnisses darbietet; [oder, da sie Feinde Gottes sind, Gegensatz zwischen ihnen u. Jhvh, der ewiglich thront, V. 8. Jedenfalls aber bezieht sich das mascul. Suff. u. Pron. auf die Feinde u. nicht auf das fem. ערים (gg. Del. u. Hitz.), wofür schon der Parall. mit V. 6 zeugt][68]).

[68]) Viele Ausll. haben allerhand Versuche gemacht der Schwierigkeit der Stelle durch andre Deutung oder Vermuthungen zu helfen (s. bei Ros.), die aber sämmtl. gezwungen u. verfehlt sind. Ich habe mich früher der Vermuthung nicht erwehren können dass zu lesen sei מוֹהֵמָּה: entweder mit Beibehaltung des Suff. ם, hinter welchem das folg. מ leicht ausfallen

V. 8—11 (Str. ה u. ו) Jhvh wird auch ferner u. immer Richter der Welt u. Beschützer der Armen u. Unterdrückten sein, vgl. 7, 9 ff. Parallelismus zum Vorhergehenden: aber dort als Erfahrungssatz ausgedrückt, hier als daraus gezogene Überzeugung, Zuversicht für die Zukunft; daher hier lauter Futura, gegenüber jenen Perfecten.

8. וַיהוָה] וְ, nach den ältern Ausll. adversativ, nach de W. den Grund angebend, ist vielmehr folgernd aus der Erfahrung auf die Zukunft; hier vor dem Nomen, wie sonst vor dem Imperf.: *und so wird Jhvh* u. s. w. — יֹשֵׁב] absol. vom Sitzen auf dem Thron oder Richterstul, wie 29, 10. Ex. 18, 14 vgl. V. 13, dah. יוֹשֵׁב = König od. Richter Jes. 10, 13 (ebenso καθημαι, *sedeo* u. s. w. s. Ges. Lex. u. thes.); vgl. כִּסֵּא u. das Sitzen darauf als Insigne der richterl. Thätigkeit selbst (s. zu V. 5). Der Zweck folgt im folg. Satz in לַמִּשְׁפָּט *zum Gericht.* — כּוֹנָן] einfach *aufstellen* oder *zurechtstellen, aufrichten* (nicht mit besonderm Nachdruck firmare, stabilire, wie die ältern Ausll.). Der Satz *er stellt auf zum Gericht seinen Stul* enthält eine vorbereitende Handlung zum Setzen u. Richten selbst, greift also hinter den ersten zurück (ähnlich wie V. 5 das Sitzen hinter d. Gericht halten), u. steht daher im Perf.; es ist gewissermassen Zwischensatz s. v. a. *nachdem er s. Stul aufgestellt hat* u. s. w., (vgl. 7, 13. 14. 16), worauf im folg. Vers das Richten selbst in Futt. folgt, sich anschliessend an den ersten Satz dieses Verses. בְּמֵישָׁרִים] wie 96, 10. 98, 9 in dems. Parall. mit בצדק wie hier.

10. 11. Besondere Seite u. Zweck der göttl. Gerechtigk.: Schutz der Armen u. Bedrängten gegen ihre Unterdrücker. וִיהִי] Optativform, welche auch hier anwendbar, sofern der Dichter diese besondere Entfaltung der göttl. Gerechtigkeit in der Form

konnte, oder statt desselben: אבר זֵכֶר מְדֻהָמָּה; letzteres wie Jes. 26, 14 תְּאַבֵּד כֹּל זֵכֶר לָמוֹ (wofür sprachrichtiger נֶהֱם wegen des negativen Inhalts von אבד gesagt würde); ersteres nach Analogie der Stellen wo die Angabe des Kreises woraus ihr Gedächtniss vertilgt wird damit verbunden ist, wie מִיָּאֹרֶץ 34, 17. 109, 15 מִיָּאנוֹשׁ Deut. 32, 26 (hier sie selbst, allerdings katachrestisch) vgl. Hiob 11, 20; u. so hat es schon, wie ich jetzt nicht ohne Überraschung sehe, die Chald. gefast, die מְגַהֲנוֹן übersetzt, u. Paulus im Clav. vermuthet. [Diese jetzt auch von Hitz. angenommene Wortabtheilung dürfte vorzuziehen sein, da obige Erklärung der nachdrückl. Wiederholung des Suff. nicht vollständig befriedigt.]

des Wunsches so gut als der Hoffnung ausdrücken kann, vgl. 11, 6. 27, 14. 31, 25; oder ו der Folge mit der verkürzten Optativ- d. i. Conjunctivform (wie in d. 1. Person mit der verlängerten): *dass er sei* u. s. w.; u. selbst die einfache Futurbedeutung ist in der Form nicht unerhört, wie Hos. 13, 14 (JHMich.). — מִשְׂגָּב] eig. *Höhe*, dah. *Veste* der Zuflucht, Sicherheit, häufiges Bild in diesem u. andern ähnl. Wörtern. — דָּךְ] (Pausalform für דַּךְ, von דכך = דכא, דכה zertreten, zermalmen, aber nur bildl. = bedrücken) eig. *zertreten, zermalmt* (contritus), bildl. = *bedrückt*, eins der Wörter für den armen gedrückten, hülflosen Theil des Volks wie עָנִי, אֶבְיוֹן, דַּל (s. zu V. 13), aber seltner: nur noch 10, 18. 74, 21[69]). — לְעִתּוֹת בַּצָּרָה] gew. *zu Zeiten in der Noth*, eig. mit zu ergänzendem אשר: die in der Noth bestehn! (so nach Al. Vulg. Äth. J. W. Schröder z. d. St., mit Beziehung auf eine Feinheit des Gebrauchs von בְּ, die Schultens comm. Job. 204. 640 erläutert hatte, wieder vertheidigt von Böttcher Neue Ährenl.). Allerdings gramm. zulässig, wie 2. Sam. 1, 21 הָרֵי בַגִּלְבֹּעַ, 2. Sam. 10, 9 בְּחוּרֵי בְיִשְׂרָאֵל, Jes. 9, 2 שָׂמְחַת בַּקָּצִיר, Jes. 56, 9 חַיְתוֹ בַּיַּעַר zeigen (Böttcher); aber gezwungen u. um so unwahrscheinlicher da dieselbe Formel 10, 1 wiederkehrt, also gangbar sein muss. Richtig hat schon der alte R. Donasch[70]) bei AE. (er sagt es sei לשון יחיד מן דברי בצרות d. i. ein Wort, u. zwar zu בְּצָרוֹת Jer. 14, 1 gehörig), u. nach im Schnurrer zu 10, 1. JDMich. suppl. u. Venema, gefühlt dass es ein Wort sein müsse: nur haben sie die Form u. Bedeutung des Worts zu eng gefast, wenn sie es mit בְּצֹרֶת Jer. 17, 8 Pl. בְּצָרוֹת 14, 1 Dürre, Regenmangel identificirten (Ven. eigentl. von einer solchen Plage

[69]) Die Wurzel דכך der das Wort vermöge seiner Form (wie דָּכָא, דַּכָּה) angehört, findet sich nur im Arab. u. im Targ. Palp. דַּכְדֵּךְ: im Hebr. steht dafür die Form דכא mit der Nebenform דכה (nur im Hebr. üblich), aber nur in bildlicher Bedeutung *aufreiben*, bedrücken, wie Lat. comminuere, contundere, conterere; für die eigentl. u. phys. Bedeutung (*zerreiben* zu Staub u. s. w.) steht dagegen דקק, welches im Aram. die allein gebräuchl. Form ist.

[70]) Vollst. Donasch ben Labrat (auch Adonim b. L.), einer der ältesten Jüd. Grammatiker, zu Anf. des 11. Jahrh., Zeitgenosse des Menachem ben Saruk; s. Wolf biblioth. Hebr. I, 340. III, 211. Dukes literaturhist. Mittheilungen (Stuttg. 1844) 149 ff.

die den David mit seinem Heer betroffen, besser Schnurrer als morgenländ. Sinnbild vom Unglück überhaupt); welches zwar verwandt aber nicht einerlei ist. בַּצָּרָה ist nichts anders als inf. fem. Piel von בצר, eine Form wie נֶאָצָה, בַּקָּשָׁה, נֶחָמָה, בַּקָּרֶת u. בָּקָרָה, קַלָּסָה, בַּלָּהָה, כַּפֶּרֶת (Ges. §. 84, 25; besser Ewald Lehrb. §. 156b. d. Olsh. S. 348 ff.) u. bekanntl. im Aramaeischen die gangbare Infinitivform des Pael. Davon ist בְּצֹרֶת eine abgekürzte Nebenform (eig. stat. constr. mit Umlaut des ā in ō st. בְּצָרֶת), wie aus dem Plur. בְּצָרוֹת erhellt (grade wie עֲשׁתֹרֶת st. עַשְׁתָּרָה = Ἀστάρτη, was einen st. cstr. עַשְׁתֹּרֶת voraussetzt, Plur. עַשְׁתָּרוֹת, u. wie בְּקֹרֶת neben בַּקָּרָה), Chald. בצורתא. So auch Del. u. Hitz. — Die Bedeutung anlangend, so ist בצר eigentl. *abschneiden*, insbes. von der Aussenwelt, dah. *absondern, absperren*, unzugänglich machen, z. B. v. Vesten, Städten, Mauern im part. pass. u. Niph. Dies äussert sich nach zwei Seiten hin: nach aussen als *ausschliessen*, abhalten, jemand von einem Ort oder Sache, etwas verwehren, verbieten, *prohibere;* nach innen zu als *einschliessen*, einsperren, einengen, drücken, *cohibere* = עצר, חצר. Daher die Nominalbildungen nach beiden Seiten hin: 1) Ausschliessung, Sperre, so בְּצֹרֶת Regensperre, Wassermangel; ferner abgesperrter Ort: בָּצִרָה Hürde, Veste, מִבְצָר Veste (nach aussen u. innen zugleich absperrend, die einen vom Eingang, die andern vom Ausgang); 2) Einengung, Drangsal = עֹצֶר, so בַּצָּרָה hier u. 10, 1. Der Sinn bleibt also im allg. derselbe wie bei der gewöhnlichen Ableitung von צָרָה.

11. Die Folge solches Schutzes der Bedrängten, der Eindruck den es auf die ganze Gemeinde der Frommen macht: Vertrauen auf Gott, vgl. 5, 12. וְ der Folge: dass oder dann werden u. s. w. Schm.: unde confident. — *Die deinen Namen kennen*] d. i. die dich kennen = יֹדְעֶיךָ 36, 11 (s. zu 5, 12. 8, 2). *Kennen*, weil das Vertrauen von der Erkenntniss Gottes als des alleinigen Gottes u. Horts der Menschen, u. bes. Beschützers der Armen, ausgeht. — *Die dich suchen*] d. i. zunächst die nach ihm fragen in ihrem ganzen Wandel, die bei allem was sie thun auf Gott u. seinen Willen sehn u. darnach ihren Weg prüfen; ferner in der Noth Rath u. Hülfe bei Gott suchen, ihn in allen Anliegen mit Fragen u. Bitten angehn (besond. in der Constr. mit אֶל, vom Befragen

des göttlichen Orakels im Heiligthum); daher überhaupt Gott suchen, „von ganzem Herzen“ nach seiner Gemeinschaft verlangen als dem höchsten Gut, sich nach ihm sehnen u. darum auch Gott finden nach der Verheissung, wie Deut. 4, 29. Jer. 29, 13 (Hgstb.) u. wie in vielen Pss.; die thätige Erweisung des Glaubens an Gott u. des ihm gebürenden „Dienstes“, der nach dem Geist des ganzen Alterthums nicht in einem bloss theoretischen müssigen Glauben an sein Dasein, sondern in der Überzeugung dass er ein Richter des menschlichen Thuns u. Lenker aller Geschicke sei u. allein helfen könne, sowie in dem daraus fliessenden Vertrauen u. Zufluchtsuchen bei ihm besteht [71]).

V. 12. 13 (Str. ד). Fernere Folgerung oder Anwendung aus dem Vorherg. (JHMich.: vos itaque qui Deum quaeritis et cognovistis): Aufforderung an die Frommen dem gerechten Richter u. Beschützer der Armen u. Unterdrückten, der ihrer nie vergisst u. kein unschuldig Blut ungerächt lässt, zu lobsingen, u. seine Thaten vor aller Welt zu verkündigen. Bildet, wie gewöhnl., den Schluss, hier nicht des ganzen Ps. sondern des ersten Haupttheils (so auch Hgstb.). Unrichtig sieht hier Ros. eine Bestätigung u. Veranschaulichung des vorher im allg. Gesagten durch das Beispiel der neulich erlebten Befreiung von den Feinden.

[71]) Die neuere sog. Aufklärung d. i. abstracte Denk- u. Sprechweise in göttlichen Dingen, der Gott zu einem todten Begriff u. blossen Figuranten geworden ist, weil er aus dem Herzen in den Kopf gestiegen ist, hat diese concreten Ausdrücke des A. T. in ganz äusserliche u. hole Begriffe verflüchtigt, namentl. in das so beliebte „*verehren*“, „Verehrung bezeugen“, ein von unsrer Gesellschaftssprache entlehnter inhaltsloser Begriff, der eig. nichts besagt als eine äusserliche Formalität der Höflichkeit auf Gott angewendet = Besuch des Tempels, in welchen der ganze lebensvolle Inhalt der biblischen Frömmigkeit zusammengeschrumpft ist. Demgemäss hat auch DE WETTE — der sich überhaupt dieser einmal zur Gewohnheit gewordenen Ausdrucksweise trotz seiner besseren Begriffe nicht genug entzogen hat — in den früheren Ausgaben beide Ausdrücke durch „verehren“, u. den letztern noch durch das beigefügte „eig. sein Heiligthum besuchen“ erklärt, u. die concrete Bedeutung „Hülfe suchen“ ausdrückl. zurückgewiesen; in der 4. Ausg. zwar (auf meine Rüge) sich zu der obigen Erklärung gewendet, aber in dem beigefügten „sich *andächtig* an dich wenden“ wieder etwas von diesem Unkraut eingemischt (denn „andächtig“ ist in dem kirchlichen Canzel- u. Canzleistil grade so eine abgegriffene Höflichkeitsformel u. holer Begriff geworden wie „verehren“).

יֹשֵׁב צִיּוֹן] (m. d. Accus. wie die Wörter des Sitzens, Wohnens u. s. w. überh.) Beiwort Jhvhs, von seinem königl. Sitz unter seinem Volk entlehnt, von wo aus er erhört u. Hülfe leistet (3, 5), wie sonst יְ׳ שֹׁכֵן צִ׳ (בְּצִ׳) Jes. 8, 18. Joel 4, 16. 21, u. häufiger יְ׳ הַכְּרוּבִים 80, 2. 99, 1 u. a. (v. d. eigentl. Sitz auf der Bundeslade im Allerheiligsten); auch von seinem himmlischen Sitz יְ׳ בַּשָּׁמַיִם 2, 4. Doch sind darum nicht grade nothwendig nur theokratische Erweisungen gemeint (Hgstb.): die Formel bezeichnet nur Gott als Regenten u. Schutzherrn des Israel. Volks überh., u. ist auf alle seine Thaten anwendbar, mögen sie auf das Volk sich beziehen (theokr.) oder auf einzelne Menschen. — *Verkündet unter den Völkern seine Thaten*] Dieselbe Aufforderung kommt auch anderwärts z. Th. in derselben Formel vor, wie 105, 1. 96, 3. 10. Jes. 12, 4, u. als Vorsatz oder Versprechen Ps. 18, 50. 57, 10; u. dass nicht etwa Isr. Stämme, sondern auswärtige Völker gemeint sind, erhellt aus 18, 50 בַּגּוֹיִם, sowie aus der verwandten häufigen Aufforderung an die Völker selbst u. die ganze Erde Gott zu lobsingen (22, 28ff. 47, 2ff. 66, 1ff. 96, 1ff. 97, 1. 100, 1 u. a.). Eine natürl. Erweiterung des Bereichs der Gemeinde, in welcher zunächst das Danklied des Geretteten erschallte (22, 23. 26, 12 u. a.), die schon im poetischen Interesse liegt, aber zugleich in der Universalität des monotheistischen Gottesbegriffs u. der Abzweckung des Hebr. Reichs Gottes auf das Heil der Welt, dessen Führungen u. Thaten sich nicht auf diesen engen Kreis beschränken sondern alle Völker angehn, u. wie auf einem öffentlichen weithin gesehenen Schauplatz zum Beispiel den übrigen Völkern geschehen, wie die Propheten oft ausdrückl. hervorheben.

13. כִּי] Grund des Lobsingens oder Gegenstand der Verkündigung: *weil* oder *dass*. Die Perff., wie V. 11, weil in dem Erfahrungssatz auf geschehene Thaten zurückgeblickt wird. — דֹּרֵשׁ דָּמִים *Bluträcher*] eig. Bezeichnung des sogen. גֹּאֵל d. i. des nächsten Verwandten des Ermordeten, der nach morgenl. Sitte den Mord zu rächen hatte; hier eine Bezeichnung Gottes als Strafrichters, Vergelters u. Rächers: zunächst des vergossenen *Bluts* (d. i. Mords, s. zu 5, 7), wie Gott Gen. 9, 5 bei Einsetzung der Blutrache von sich erklärt; aber wol nicht darauf beschränkt sondern auf Bestrafung der Unthaten überhaupt ausgedehnt.

*Blut* steht typisch oder synekd. nicht nur für Tod, Untergang überhaupt (auch durch Krankheit oder Gefahren) wie 30, 10. Hiob 16, 18 (vgl. 19, 25 in dems. allg. Sinn bildl. „Bluträcher" = Ehrenretter) Lev. 19, 16 — auch geistlichen Tod oder Verderben der Seele, wie Hez. 3, 18 ff. 33, 4 ff. (die Formel entlehnt von der Todesstrafe für Verbrechen) —, sond. auch für Unheil, Verderben, Schaden, wie „auf Blut lauern", auf „Blutvergiessen" bedacht sein u. dgl. Spr. 1, 11. 16. 18. 12, 6. Jer. 22, 17 parall. עֹשֶׁק u. a. (vgl. auch d. häufige „unschuldig Blut" typisch für einen Unschuldigen überh. 94, 21. Matth. 27, 4, u. bei uns sprüchwörtl. von der Seele in geistlichem Elend „in ihrem Blute liegen"). Ebenso „*Blutschuld*" auch von Frevel, Gewaltthat u. der Schuld, Strafbarkeit dafür überhaupt, wie „Blut ist an euren Händen", „eure Hände sind voll Blut" Jes. 1, 15 vgl. V. 16 f. 59, 3 (parall. die Finger mit עָוֹן). Hez. 23, 37. 45 v. d. geistl. Buhlerin neben Ehebrechen; Jes. 4, 4 „d. Blutschuld Jerusalems ausfegen" parall. den Schmutz der Zionstochter abwaschen; „die Stadt ist voll von Blut" Hez. 7, 23 (parall. חמס) Hos. 6, 8 (parall. Stadt von Übelthätern); „die Stadt mit Blut bauen" Hab. 2, 12. Mich. 3, 10 = mit Frevel, vgl. Jer. 22, 13 „mit Unrecht . . Ungerechtigkeit"; auch Ps. 51, 16 „rette mich von Blutschuld" für Sündenvergebung überh., Deut. 32, 43 „d. Blut seiner Diener (des Isr. Volks) wird er rächen" = die feindl. Zwingherrschaft u. Unterdrückung, u. 2. Sam. 16, 8 wo Simei dem David „das Blut des Hauses Sauls" vorwirft (was damals noch nicht im eig. Sinn passte) vom Verbrechen der Felonie dagegen, u. dgl.

Somit würde *Bluträcher* synekd. Gott als den Rächer des Bösen überhaupt bezeichnen, entlehnt von der hervorstechendsten Art der Frevel u. ihrer Rache. — דרשׁ] eig. *repetere, vindicare, zurückfordern*, vollst. מִיַּד von der Hand des Thäters (Gen. 9, 5. Hez. 34, 10. 33, 6, ebenso בְּקֵשׁ 2. Sam. 4, 11), auch מֵעִם Deut. 18, 19: entlehnt von einem anvertrauten Eigenthum das der Herr zurückverlangt oder Rechenschaft dafür fordert (wie in geistlichem Sinn Hez. 34, 10 die anvertraute Heerde v. d. Hirten, 33, 6. 8 die Seele = Seelenheil jedes Mitglieds der Gemeinde von den zu Wächtern bestellten Propheten), also eigentl. Ersatz verlangen für ein veruntreuetes Gut (die Sünde als Veruntreuung, Raub betrachtet); dah. Genugthuung überhaupt = vergelten, rächen, strafen. Aber in demselben Sinn steht דרשׁ auch absol. ohne Beziehung auf jenes Bild) 10, 4. 13 eig. darnach *fragen*, d. i. sich darum kümmern, es ahnden = ראה, פקד, זכר u. dgl., vgl. 10, 11. 14; u. so wol auch hier,

vgl. das parallele זכר, לא שכח (auch V. 19), ראה V. 14. [Am besten nimmt man דרש דמים als Appos. zum Subj.: dass er (Jhvh) als Bluträcher u. s. w. Hitz.: mit ergänztem הוא: denn er rächet die Blutschuld.] — אותם] beziehen viele auf דמים; so wieder Hitz. nach 2. Sam. 23, 16: aber das wäre zu tautologisch; besser auf das folg. עניים, wie aus dem Parall. v. זכר u. לא שכח erhellt, vgl. V. 19. 10, 12. 17. — Das Kethib עניים] d. i. עֳנִיִּים von עָנִי ist im Keri in עֲנָוִים von עָנָו corrigirt; unten V. 19 umgekehrt עניים in עניים, dagegen 10, 12 wieder עניים in עניים wie hier: so dass es der Text dem Keri nicht recht machen zu können scheint, u. nur 10, 17 עניים unangetastet bleibt; u. zwar alles in demselben Zusammenhang u. Sinn. Dasselbe Schauspiel wiederholt sich auch noch anderwärts, wie Spr. 3, 34. 14, 21. 16, 19. Jes. 32, 7 (s. die Masor. zu d. St.): demnach ist die Correctur reine Willkür. Aus dem freien Wechsel beider Formen im Text in ganz gleichem Zusammenhang erhellt dass beide, wie etymologisch aus derselben Wurzel (ענה) stammend, so auch dem Sinne nach hier völlig gleichbedeutend gebraucht sind. Und dies gilt nicht bloss von diesen beiden Pss., sondern auch anderwärts u. im Sprachgebr. überh., wie schon Kimchi bemerkt hat; nur ist zu bemerken dass עָנִי ungleich häufiger u. im Sing. allein, עניים aber nur im Plur. (abgesehn von Num. 12, 3) gebräuchl. ist. Die gew. Annahme dass עָנִי nur *gedrückt, niedrig*, עָנָו aber auch oder vorzüglich *demüthig, sanftmüthig* = *mansuetus, πραΰς* (Simonis-Eichh., auch Coccej.-Schulz), oder stets mit diesem Nebenbegriff versehen sei (Ges. thes.), oder gar diese Bedeutung ausschliesslich habe u. beide Formen im Sprachgebr. streng gesondert seien, wie Hgstb. behauptet (mit Verweisung auf Christol. II, 126 ff. zu Zach. 9, 9 wo aber auch kein Beweis sond. nur eine Behauptung sich findet, wie er sie dort für seinen Zweck braucht), scheint sich auf nichts zu gründen als den Gebrauch des Abstr. עֲנָוָה = Demuth, u. etwa den Chald. Sprachgebr. der Targg. in עַנְיָא afflictus = עָנִי, u. עַנְוָתָן, עַנְוְתָנָא humilis, mansuetus für עָנָו (scheint

---

V. 13. Kethibh עֲנִיִּים, Keri עֲנָוִים; umgekehrt V. 19 Kth. עֲנָוִים Kri עֲנִיִּים, u. wieder 10, 12 wie hier V. 13: willkürliche Correcturen, s. ausf. darüber oben im Commentar.

aber nur dem Hebr. nachgebildet, da das Wort im Syr. gar nicht vorkommt): aber weder die Überlieferung in den alten Übersss. u. Rabb., noch der Gebrauch der Formen in den betr. Stellen selbst gibt dazu eine Berechtigung.

Unter den Übersss. gibt Al. beide ohne Unterschied bald durch *πενης*, *πτωχος* bald *ταπεινος* u. *πραϋς*, Syr. stets ܡܣܟܝܢܐ = *arm.* Im Sprachgebr. bezeichnet das Adj. עָנִי (zu dessen Pluralis עֲנִיִּים u. עֲנִיִּי die Form עֲנָיִים u. עֲנָיֵי eine wie es scheint bequemere u. beliebtere Nebenform bildet, die auch nie bei Suffixen gebraucht wird), der Bedeutung des Verbums gemäss, den *armen, niedrigen, gedrückten,* von den Höhern u. Reichen („Ungerechten") *unterdrückten* Theil des Volks, gegen die sie vor den bestochenen Gerichten keinen Schutz finden, späterhin auch das von mächtigeren Völkern unterdrückte Isr. Volk selbst, = אֶבְיוֹן, דַּל, דָּךְ, mit denen es (besonders mit אביון) häufig zusammengestellt ist, also ungefär wie die Witwen u. Waisen u. die Fremden im Lande; daher gleich diesen ein besonderer Gegenstand der Barmherzigkeit u. Gerechtigkeit Gottes, wie eines gerechten Königs, u. aller Rechtschaffenen, also einer heiligen Pflicht (חסד ואמת), die eine Hauptstelle einnimmt in den Mahnungen, Gebeten u. Hoffnungen der Propheten, der Sprüche u. Dichter. Natürlich werden sie dabei stillschweigend als *unschuldig* leidende, als *fromme* Dulder vorausgesetzt; u. wie eine solche Lage schon von selbst *Demuth* u. Bescheidenheit, *Sanftmuth* mit sich bringt, so ist diese das sittliche Correlat oder Nebenbegriff der Niedrigkeit u. Armuth (so wie umgekehrt der Übermuth des Reichthums), welcher öfters von selbst mehr oder weniger deutlich aus jenem hervortritt u. gleichsam herausgekehrt wird. Dies gilt aber von dem einen wie von dem andern, von עני u. עניים nicht minder als von עניים: vgl. einerseits (für die sittl. Bedeutung von עָנִי) 18, 28 עַם עָנִי im Gegensatz mit den Hochmüthigen, Jes. 66, 2 neben נִכְאֵה־רוּחַ, Spr. 16, 19 mit שְׁפַל־רוּחַ (wie dieses Jes. 57, 15 mit דַּכָּא) verbunden, Spr. 3, 34 im Gegensatz mit לֵצִים; andrerseits עֲנִיִּים u. עֲנִיֵּי אֶרֶץ häufig ebenso neben אביונים, דלים u. dgl. u. als Gegenstand des Drucks der Bösen u. des göttl. u. königl. Schutzes, der frommen Wünsche, Hoffnungen u. s. w., wie sonst die עֲנִיִּים u. עֲנִיֵּי אֶרֶץ: V. 19. 10, 17. 22, 27. 34, 3. 69, 33 (74, 21 mit עני) 76, 10. 147, 6 (vgl. 146, 9). 149, 4. Jes. 11, 4. 29, 19. 32, 7. 61, 1. Am. 2, 7. 8, 4 (Jes. 10, 2. Spr. 22, 22 mit עני). Unter den noch übrigen Stellen wo man mit besonderer Sicherheit eine sittliche Bedeutung (Lob) für עָנִי in Anspruch nimmt, ist Zeph. 2, 3 כל־עניי ארץ der Analogie nach nicht anders zu nehmen als 76, 10. Jes. 11, 4 = עניי ארץ oder עניי עַמּוֹ. Ps. 25, 9 ist der Wunsch dass Gott die עניים in „seinem Recht führen u. s. Weg lehren"

möge auf jeden anwendbar, auch auf die Sünder, von denen er wirkl. grade unmittelbar vorher V. 8 vorkommt: der Weg Gottes ist aber auch göttlicher Schutz u. Segen (wie es ausdrückl. im folg. V. 10 erklärt wird: „die Pfade Jhvhs sind Gnade u. Treue"), u. den bedürfen die עניים = Gedrückten am meisten. Endlich 37, 11 scheint die Verheissung „die עניים werden das Land besitzen" allerdings auf eine sittliche Eigenschaft u. Tugend zu führen, um so mehr da sie V. 29 den Gerechten gegeben wird. Allein das ist nicht der einzige Rechtstitel dazu: V. 9. 34 wird sie denen die auf Gott harren (also Noth leiden) ertheilt, jedesmal in Verbindung u. offenb. ursachl. Zusammenhang mit der Ausrottung der Übelthäter u. Ungerechten, die demnach wol ihre Unterdrücker sein u. sie aus ihrem Besitz verdrängt haben mögen; u. derselbe Fall scheint auch V. 11 zu sein, da V. 10 (Anfang der Strophe ו) der in kurzem erfolgende spurlose Untergang des Ungerechten in Aussicht gestellt wird, mit dem offenbar diese Verheissung des Landbesitzes für die עניים ebenso in ursachl. Zusammenhang steht wie V. 10 u. 34 (wie denn überh. in diesem Ps. der רשע als Verfolger u. Unterdrücker des Armen erscheint, vgl. bes. V. 14); u. dass diese „Dulder" eine gerechte Sache haben, Gott fürchten u. ihm, ihrem einzigen Helfer, vertrauen (wie dort u. 25, 13), versteht sich ohnehin von selbst. So bleibt keine einzige Stelle wo für עניים eine besondere von ענו verschiedene sittliche Bedeutung „demüthig, sanftmüthig" anzunehmen gerechtfertigt wäre, als Num. 12, 3 עָנָו von Moseh, wo man ziemlich einstimmig darin ist es mit den alten Überss. als ein Lob der Sanftmuth des Moseh gegen die Unbilden zu betrachten. Worauf diese Einstimmigkeit beruht, weiss ich nicht: ich meinestheils finde auch da keinen Grund dazu; im Gegentheil Luthers Auffassung „der Mann war *geplagt* vor allen Menschen der Erde" dem Zusammenhang viel angemessener (vgl. seine Klage 11, 11 ff. Deut. 1, 12). Für die Lesart ist aber bedenklich dass sie der einzige Fall eines Singulars dieser Form ist: ich vermuthe einen alten Fehler u. dass עָנִי zu lesen ist[72]).

---

[72]) Hitzig d. Pss., der in einer kritischen Note zu seiner Übersetzung an unsrer Stelle die Formen einer eingehenden Erörterung unterwirft, von der gew. Annahme der Verschiedenheit ihrer Bedeutung ausgehend, deutet das Verhältniss — wie jetzt auch Del. — so dass עָנָו activ eig. *beugend* (näml. den Geist) dah. still, demüthig, עָנִי passiv *gebeugt* sei (ersteres ohne Beweis u. Analogie): erkennt aber selbst die Vermischung u. Gleichgeltung beider Formen in vielen Stellen, fast in dem oben nachgewiesenen Umfang, an, die er nur durch die Annahme zu beseitigen weiss dass bei der Verwandtschaft beider u. der Identität des Grundbegriffs ענו allmälig an die Stelle des ענו (das auch Ewald Lehrb. §. 149 g eine „alte Form für ענו" nennt) getreten, u. so dieses in einer Reihe von Stellen mit

V. 14. 15 (Str. ח). Persönliche Anwendung des Gesagten auf die hülfsbedürftige Lage des Dichters in flehendem Ton, veranlast durch den Schluss von V. 13. Ebenso am Schluss des Ps. V. 20. 21 nach einem ähnlichen Gedanken in V. 19. Viele Ausll. nehmen die Bitte dieser Verse als historisch angeführte Worte des Geschreis der Leidenden V. 13, oder was er selbst früher gebetet habe (mit ergänztem אָמַרְתִּי), da der Inhalt nicht zu dem sonstigen Ton des Ps. passe. Allein eine solche hist. Anführung, ohne inneren Zusammenhang mit der gegenwärtigen Darlegung, wäre sehr müssig u. frostig, u. ist gegen alle Analogie in den Pss. (etwas anders wo sie zur Sache selbst, Darlegung der innern Erfahrung des Satzes, gehört, wie 30, 9 ff. 73, 13 f.). Vielmehr entw., wie Calv., beginnt hier der zweite u. Haupttheil des Ps., das Gebet um Hülfe, wozu er durch das Vorherg. den Grund gelegt hatte; oder, wie Rud., es ist augenblickliche Unterbrechung, Wechsel der Stimmung (Tonwechsel) durch einen Blick auf seine Lage, u. demgemässe Bitte, worin das Gefühl der noch vorhandenen Noth auftaucht; das sich aber sofort wieder den Retter aus aller Noth u. die Aussicht auf den künftigen Jubel über den herrlichen Ausgang vorhält, u. so zum Ausgangspunct einer neuen Betrachtung der göttlichen Gerechtigkeit wird.

14. חָנְנֵנִי] poetisch unzusammengezogene Form st. der gew. zsgezogenen חָנֵּנִי (z. B. 4, 2); wie sie sich in diesem Verb. mehr finden, z. B. יֶחֱנַן, חֲנַנְכֶם, חֶנְנָהּ (102, 14), u. wie sie besonders die Poesie liebt, sowol in Nominal- als in Verbalbildungen der Wurzeln med. gem., wie יְשָׁדְדֵם neben יְשָׁדֵם, דָּלְלוּ neben דַּלּוּ, עַמְמֵי, הַרְרֵי u. dgl. (Ges. Lehrg. §. 18, 2. §. 103, A. 13. Ewald krit. Gr. §. 263): nicht, wie Hgstb. meint, „weil der Poesie das Streben inwohnt ihre innerliche Absonderung von dem gewöhnl. Leben auch äusserl. kund zu geben (!), sondern weil die Poesie nicht bloss Gedanken aussprechen sondern auch singen u. klingen will, sich des Klangs ihrer Wortgebilde erfreut u. dabei verweilt, u. daher stets die volleren Formen liebt, während der Verstand,

---

Unrecht durch jenes verdrängt sei. Eine transcendente Hypothese, die ich ganz in ihrem Werth belassen will, die mich aber nichts angeht, da ich's nur mit dem wirklichen Thatbestand zu thun habe.

dem die Sprache nur Mittel zum Zweck ist, darüber hin eilt u. sie daher möglichst zusammenzieht (wie überhaupt alle Abschleifungen u. dgl. Lautveränderungen in dem Schnellsprechen ihre Quelle haben). Übrigens findet sich daneben auch die gew. Form חָנְנִי in manchen Hdss., u. schon bei den Rabb. eine alte Variante חָנֵנִי mit ă st. ŏ, worüber s. die krit. Note. — רְאֵה עָנְיִי *sieh an meinen Druck*] näml. um dich zu erbarmen u. zu helfen, häufige meton. Formel, wie 25, 18. 31, 8, auch oft שׁמע, oder beides, wie Ex. 2, 24 f. 3, 7. 4, 31. — מְשֹׂנְאָי] d. i. ausgehend von meinen Hassern (מִן der Ursache oder des Urhebers, s. zu V. 4). Syr. gut „(welcher) von m. Feinden". Unnöthig Ros. als praegnante Constr. (wie sie sich allerdings öfters findet, wie 22, 22. 1. Sam. 24, 16) mit ergänztem „und *befreie mich von*" u. s. w. (הוֹשִׁיעֵנִי מִן, was Olsh. sogar gradezu ausgefallen vermuthet, urspr. den Anfang des 2. Gl. bildend); wozu auch „sehen" zu schwach scheint. — מְרוֹמְמִי] nicht, wie de W., *mich emporhebend*, d. i. indem du mich emporhebst, als Erläuterung der vorherg. Bitte durch Angabe der Art u. Weise wie sich das „Ansehen seines Elends" erweisen solle (st. רְאֵה־נִי), sondern, wie schon alle alten Überss. (Al. ὁ ὑψῶν, Hier. qui exaltas me), allg. Beiwort Gottes als Retter vom Tode. Es ist eig. Vocativ „mein Erhöher" = *der du mich erhöhst* d. i. zu erheben pflegst,

---

V. 14. חָנְנִי] dafür liest Kimchi (auch in s. Grammatik) חָנֵּנִי „mit Pathach u. Auslassung des Dagesch (דגוש ונרפה) wie in בְּהִתְחַנְנוֹ" (Hithp. Gen. 42, 21), also als imp. Piel (welches aber fast ungebräuchl. ist — nur Spr. 26, 25 = gefällig reden — auch im Sinn nicht passt). Ebenso lesen 8 Erfurter Hdss. bei JHMich. Wie alt aber die Lesart ist erhellt aus S. b. Melech, der jene Erklärung Kimchis als von R. Judah (ben Bileam?) herrührend anführt, wozu dieser durch das Pathach gezwungen gewesen sei, während man sonst es für Kal halten könne; doch finde sich auch Kamez (d. i. K. chatuph) in Hss. Auch Ewald §. 251 c. u. Hitz. Comm. geben ihr den Vorzug, aber als imp. Kal von der intr. Form חָנַן, wie sie allein in Betracht kommen kann, u. wirklich beachtenswerth ist, sofern sich (nach der richtigen Bemerkung Ew.'s) die unzusammengezogene Form neben der gangbaren zsgezog. חָנֵּנִי leichter bei dieser abweichenden Punctation erklärt (vgl. fut. יְחָנֵּן). — Die regelmässige Form חָנֵּנִי findet sich in 21 Hdss. bei Kennicott u. ebensovielen bei de Rossi, sowie in einigen Ausgg. Es kann kein Zweifel sein dass die unregelmässige poetische Form der meisten Hdss. den Vorzug verdient.

u. bezeichnet eine allg. Eigenschaft Gottes u. Erfahrung auf der s. Hoffnung beruht, wie 3, 4; u. zwar eine solche die auf seine wunderbare Hülfe u. Rettung aus dem Rachen des Todes selbst, wo alle Hoffnung des Lebens abgeschnitten schien, hinweist, also um so grössere Zuversicht einflösst (Calv.) Es ist also damit nicht gesagt dass er jetzt sich in Todesgefahr befinde, was nach dem Anfang des Ps. kaum anzunehmen, u. auch durch die v. de W. mir entgegengehaltene Antithese mit d. „Thoren der Tochter Z.“ V. 15 nicht bewiesen wird. — *Thore des Todes*] st. der Hölle, die poet. als unbezwingl. Veste gedacht wird, die Macht des Todes zu versinnbildlichen, mit Thoren verschlossen (daher keine Rückkehr möglich) 107, 18. Jes. 38, 10. Hiob 38, 17. Matth. 16, 18. Vgl. *Ἅιδαο πυλαι* des Homeros.

15. *Auf dass ich erzählen kann* u. s. w.] gibt die beabsichtigte Folge, den Zweck der Erhörung an; u. die Optativform אֲסַפְּרָה drückt den Wunsch aus es thun zu können. Die Erfüllung dieses dem gottergebenen Psalmisten am Herzen liegenden Wunsches ist für Gottes Liebe (nicht für seine Selbstsucht u. Ehrliebe) ein Beweggrund zur Erhörung; vgl. zu 6, 6 (Calv.: non alium in finem sibi in animo esse praesenti vita frui quam ut gaudeat se a Deo servatum esse). — תְּהִלָּתִיךְ] eine v. der Mas. als einzig bemerkte eigenthüml. Form, über die sich Kimchi mit Vergleichung von עֻצָּתֶיךָ Jes. 47, 13 אֲחוֹתֵיךְ Hez. 16, 51. 61. 55 (wozu noch שִׂנְאָתֶיךָ Hez. 35, 11 u. בִּנְיָתֵיךְ dein Bauen Hez. 16, 31 [so wie אַשְׁמָתֵינוּ Esr. 9, 15] zu fügen) ausführl. auslässt, u. dahin erklärt dass es plur. masc. st. fem. sei, während andere das תֵ in תָיִךְ für einen Aram. oder Arab. plur. fem. halten (Schröder institt. §. 100, c. nach Schultens instt. p. 172). Allein wahrsch. ist es nur eine weibl. Singularendung mit überflüssigem י st. תְּ־, da das Wort mit Suff.

---

V. 15. תְּהִלָּתִיךְ wahrscheinlich volle Orthographie (מָלֵא) st. תְּהִלָּתֵךְ, wie auch mehrere Hdss. lesen, s. oben im Comm. u. vgl. die Lesarten אֵירֵימוֹ u. יְרֵימוֹ 73, 5. 7. Hitz. will den Plur. תְּהִלֹּתִיךְ = ruhmvolle Thaten aussprechen, weil der Begr. „erzählen“ denselben erfordere. [Dieser Grund ist zwar nicht triftig (vgl. z. B. 19, 2. 96, 3); aber doch ist wahrscheinl. Plur. beabsichtigt (vgl. 78, 4), ebenso wie in Jes. 47, 13 u. Ezr. 9, 15 (vgl. Ps. 69, 6). In Hez. 35, 11 dagegen ist die Incorrectheit anzuerkennen.]

sonst nur im Singular vorkommt (auch bei כָּל־ 71, 14. 106, 2), der hier auch allein angemessen ist, u. den wirkl. viele Hdss. u. Ausgg. lesen; die Form -וֹתַיִךְ bei d. incorrecten Hezek. scheint dagegen auf einer gedankenlosen Verwechselung des -וֹת mit der Pluralendung zu beruhen (Ges. Lehrg. §. 60 A. 3. §. 124, 3. A. 1). Eigentl. aber ist hier wol eine Variante im Spiel: ein Kethibh -תֵיךְ Plur., u. ein Keri -תֵךְ Sing., der angeführten Analogie gemäss corrigirt (de W. Hgstb.). — *In den Thoren der Tochter Zions*] d. i. öffentl., wie sonst „in grosser Volksversammlung“ 22, 26. 35, 18. 40, 10 ff. Thore sind im Morgenland der Ort der Volksversammlungen, der Gerichte u. aller öffentl. Verkündigungen u. Verhandlungen, wie bei den Griechen u. Römern der Markt (*ἀγορά*, forum). Zugleich hier wahrscheinl. Antithese mit den „Thoren des Todes“, wie schon AE. Calv. u. Drusius bemerkt haben. Hgstb. wendet ein: Gottes Gnade habe man nicht in den Thoren, „in dem lärmenden weltlichen Verkehr“ gepriesen, sondern im Tempel, u. behauptet „in den Thoren“ heisse nichts anders als innerhalb, wie „in deinen Thoren“ oft im Pentat. = in deinen Städten. Allein wenn das Thor einmal der Ort der Volksversammlungen u. Schauplatz aller Offentlichkeit war, so dass es sprüchwörtl. für alles Öffentliche geworden ist, so wird ein Lob Gottes, das so öffentlich als möglich erschallen soll, auch an diesen Ort gewiesen sein, besonders dichterisch (wobei der prosaische Gedanke an etwaigen Lärm an solchem Ort nicht in Betracht kommt); der auch keineswegs bloss als lärmender Markt zu denken ist, sondern auch höheren Angelegenheiten gewidmet gewesen sein muss, da er der Sitz der Ältesten u. des Königs war (1. Sam. 4, 18. 9, 18. 2. Sam. 18, 4. 19, 8. Jer. 38, 7. Klgl. 5, 14), wo die Propheten ihre Stimme erhoben u. die Weisheit lehrte (Jer. 17, 19 ff. Spr. 1, 20 ff. 8, 1 ff.), wo die Erfahrung u. das graue Haupt ihre Ehre genossen u. die Jugend u. Thorheit schweigen muste (Hiob 29, 7 ff. Spr. 24, 7), wo das öffentliche Unglück seine Stimme der Klage fand (Jes. 3, 26. 14, 31 vgl. 2. Makk. 3, 19), u. das Lob der frommen Hausfrau ertönte (Spr. 31, 31). Wo anders also sollte das Loblied des dankbaren Geretteten „vor seinen Brüdern“ u. „in Mitten der Volksversammlung“ erschallen u. sie zu gleichem Lob auffordern als dort? Denn im Tempel-

dienst ist uns eine Stelle für solche Loblieder nicht bekannt. — בַּת צִיּוֹן *Tochter Zions*] Über *Zion* im poet. u. proph. Sprachgebr. = Jerusalem, u. zwar im theokrat. Sinn, als heilige Stadt, s. zu 2, 6. In dieser Eigenschaft, u. als Repraesentantin des ganzen heil. Volks, heisst sie nun hier wie häufig auch *Tochter Zions*. Der Ausdruck hängt im allgem. zusammen mit der Sitte der Dichter in allen Sprachen Städte wie Länder (Völker) als weibliche Wesen zu personificiren: bald als *Mütter*, bald als *Töchter* u. *Jungfrauen*, je nach dem natürl. Verhältniss oder dem Zweck der Rede. So bei den Propheten als Jungfrauen wo sie mit Unterjochung durch die Feinde unter dem Bilde einer geschändeten Jungfrau drohen, u. öft. drastisch ausgemalt um die Schmach desto eindrücklicher zu machen, wie Jes. 47, 1 ff.; als Mütter (Weiber) wenn sie die Niederlage u. Entvölkerung unter dem Bilde der Verwaisung oder Witwenschaft darstellen, wie Jes. 3, 25. 49, 14 ff. 54, 1 ff. [Der Ausdruck בת aber deutet auf irgend ein Abkunfts- oder Angehörigkeitsverhältniss (vgl. 17, 8. Klgl. 3, 13. Hiob 41, 20). בת ציון nun u. ähnl. Ausdrücke bezeichnen zunächst nicht die Stadt selbst, sondern ihre Bürgerschaft, die Gemeinde (vgl. ישבת בת מצרים Jer. 46, 19. 48, 18. Zach. 2, 11); aber nicht so, dass die Häusermasse als Mutter u. die Bewohnerschaft als deren Tochter betrachtet wäre (Hitz. zu Jes. 1, 8); wogegen schon der häufige Ausdruck בת עמי, בת עמי בתולת בת עמי zeugt. Vielmehr heisst die Bürgerschaft Jerusalems so] im Verhältniss zur Stadt und Volk in abstracto, als „ewiger" Corporation, von der die gegenwärtige Generation ein Theil u. Glied oder der Zeit nach ein Abkömmling, folgl. bei weibl. Personification als Tochter zu betrachten ist; also zu übersetzen *Tochter Zions*, sofern hier Zion die Stadt oder vielm. das Volk in abstr., also die Mutter ist. [Dass der Ausdruck, namentl. wenn noch בתולת beigefügt ist, auch eine Beziehung auf das kindliche (theokr.) Verhältniss des Volks zu Jhvh in sich schliesse, wie Hupf. annahm, ist nicht begründet; vgl. dagg. בתולת בת צר, בתולת בת בבל u. ähnl. — Wie überhaupt die Vorstellungen von Stadt oder Land u. Bewohnerschaft oft ineinander fliessen, so wird nun aber der Ausdr. בת ציון u. dgl. auch auf die Stadt selbst übertragen; doch findet sich nicht leicht eine Stelle, in welcher die Vorstellung

der die Bewohnerschaft mit umfassenden Gemeinde ganz verwischt wäre.] Ganz falsch nehmen GESENIUS u. a. בַּת als grammatische (st. poetische) Figur, näml. als Abstractum oder Collectivum von בָּנִים, nach der Analogie von „Mannschaft“ u. dgl. (Gr. §. 107, 3, d). Das Coll. von בנים ist aber vielm. בֵּית, u. בני צ׳ kommt fast gar nicht vor. [Überall ist בת ציון u. dgl. nicht collectiv. Abstractum, sondern wirkl. Personification, wesshalb es auch nie mit Plur. construirt wird.] — [אגילה בישועתך Dieselbe Phrase auch 13, 6. 21, 2, u. mit dem gleichbedeutenden נָרֹנָּה 20, 6. — Unrichtig ziehen Ros. de W. Hitz. u. Hengtb. (letztere wenigstens nach ihrer Interpunction), wie schon JHMich. mit Berufung auf die Accente, „in den Thoren der T. Z.“ zum ersten Satz; nach der richtigen, weil das Ebenmass der Versglieder bewahrenden Accentuation gehört die Ortsbestimmung vielmehr zu אגילה.

V. 16 ff. Begründung der vorherg. Aussicht durch eine abermalige Betrachtung der Gerechtigkeit Gottes als Weltregenten, in dem von Gott verhängten Verderben der Frevler; auch in derselben Gedankenfolge wie früher, aber kürzer, in zwei einfachen Strophen statt der doppelten des ersten Theils. In der ersten V. 16. 17 (Str. ט) als Erfahrungssatz in Perff.; in der zweiten V. 18. 19 (Str. י) als hierdurch begründete Überzeugung von der Zukunft in Futt.; endlich V. 20. 21 Schlussbitte mit קוּמָה. So im ganzen schon RUD. Gewöhnl. nimmt man die erste Strophe mit ihren Perff. als Rückkehr zu jener jüngsten historischen Vergangenheit, zu dem Sieg über die Feinde wovon man V. 3 ff. versteht: wozu aber die allgemeinern Ausdrücke u. Bilder des göttl. Gerichts über Frevler mit dem vagen גוים, wie V. 6, nicht passen, die jedenfalls ebenso gefast werden müssen wie V. 3—7 (s. dort). CALV. („jam fiducia erectus, hostibus suis insultat“), DE WETTE, HGSTB. u. HITZ. fassen d. Ganze als Zuversicht: wobei aber der Gegensatz der Perff. mit den Futt. der folg. Strophe durch die Auffassung derselben als Ausdruck der gewissen Zukunft (perff. prophetica) in freiem Wechsel mit den folg. Futt. willkürl. verwischt u. beseitigt oder (v. Hgstb.) in geschraubter u. abenteuerl. Weise erklärt wird.

16. טבע] intr. eig. *eingetaucht werden* = *submergi*, vom Versinken in einem Morast, wie 69, 3. 15. Jer. 38, 6, oder

im Wasser, wie das Pual Ex. 15, 4 v. d. Ägyptern im Schilfmeer; hier angewendet auf eine Grube überh. — בְּשַׁחַת עָשׂוּ Bild u. Constr. wie 7, 16 (s. dazu). — *Das Netz das sie verborgen haben*] wie 31, 5; dasselbe Bild 25, 15. 35, 7 f. 57, 7. 64, 6. 140, 6. 142, 4 u. a. זוּ eig. Demonstr. gen. comm., wie 12, 8. 62, 12; gewöhnl. aber, wie auch öft. זֶה (u. wie das Demonstr. in allen Sprachen) zum Relat. gewendet, wie 10, 2. 17, 9. 68, 29. 142, 4. Jes. 43, 21. 42, 24; u. so auch unstreitig hier, obgleich die alten Übersss. u. die Accente (was hier aus der Makkephirung des vorherg. Nomens, wie 142, 4. 143, 8, zu erkennen, 10, 2 u. a. aber aus d. Accenten selbst deutlich ist), sowie ein Theil der Rabbinen (ausg. Kimchi), es als Demonstr. betrachten u. das Relat. einschieben. — נִלְכְּדָה] s. zu V. 17.

17. נוֹדַע] Perf. u. Niph. in refl. Bedeutung: *er hat sich kund gethan* d. i. erwiesen als solcher (praktisch), wie 48, 4 als Zuflucht, Jes. 19, 21 den Ägyptern durch Rettung, ebenso Hez. 20, 5. 9. 35, 11 den Israeliten durch Gericht; oder *er ist bekannt* = anerkannt, berühmt, wie 76, 2. Spr. 31, 23. Jes. 61, 9; [jedoch müste dann נוֹדָע (Part.) ausgesprochen werden. Daher ist auch das folgende Sätzchen nicht von נודע abhängig zu machen mit ergänztem כִּי (asyndeton), wie יָדַע V. 21. Hiob 30, 23. אמר 10, 13. Gen. 12, 13 (Ges. §. 155, 4), wie de W. u. Hupf. erklären; vielmehr hat man mit JHMich. Hgstb. Del. Hitz. beide Sätze syntaktisch zu coordiniren: *Jhvh hat sich kund gemacht, hat Gericht gehalten;* dies aber steht parataktisch für: *indem er Gericht gehalten hat*]. Über עשׂה מ׳ s. zu V. 5. — נוֹקַשׁ] glaubt man (wie schon die alten Übersss.) als Passivum oder Reflexivum *wird verstrickt*, oder *verstrickt sich*, nehmen zu müssen, weil kein Subject als רָשָׁע zu sehen ist: gewöhnl. als perf. Niph. von יקשׁ st. נוֹקַשׁ (so schon Kimchi, u. neuerdings wieder Ewald, weil hier unter lauter Perff. ein Perf. erforderl. sei), gegen alle Grammatik; [man müste mit Hitz. Comm. נוֹקֵשׁ aussprechen, wozu auch Hupf. der Perff. wegen später geneigt war]. And. richtig als part. Kal. v. נקשׁ, jedoch in refl. Bedeutung verstrickt sich, oder abs. legt Schlingen, näml. sich selbst (Ges. Lex. seit der 3. Ausg., Hgstb.), aber ebenso willkürlich; Chald. אִתְנְקַל *impegit, offendit* (נקשׁ = Chald. נקשׁ illidere gefast), u. ähnl. Hier. *corruit*. Das alles fliesst aus

der falschen Voraussetzung dass רשע das Subject sei. Das Subject ist aber (wie schon Gusset. erkannt hat) kein andres als das des vorherg. Satzes, Jhvh: der ist's der den Frevler in seiner Hände eignem Werk verstrickt, wie Jes. 8, 14. 15 die beiden Häuser Israel. [Dass נקש nicht bloss den Steigerungsformen angehört, wie Hitz. behauptet, erhellt aus Deut. 12, 30 תִּנָּקֵשׁ neben תִּוָּקֵשׁ 7, 25. Der so gewonnene Sinn passt zum Inhalt dieses Verses viel besser als jenes „verstrickt sich", womit nur V. 16 noch einmal wiederholt würde.] So unter den Neueren Böttcher (Proben alttestamentlicher Schrifterklärung S. 5 ff.), Hitzig (früher), de Wette. Das Partic. נוֹקֵשׁ rechtfertigt sich dadurch dass der Satz, als beschreibende Erläuterung wie Gott Gericht hielt, vom ersten abhängig ist: *den Ungerechten verstrickend* = indem er *verstrickte.* [Das Suff. in כפיו aber bezieht sich auf רשע, wie V. 16 fordert, nicht auf Jhvh, eine Annahme zu der Hitz. nur durch die bei der Aussprache נוֹקֵשׁ sonst sich ergebende matte Wiederholung (aus V. 16) getrieben wurde.] — Beide zusammenhängende Bilder in V. 16. 17, die Fallgrube u. das Fangnetz oder die Schlinge (Fallstrick), sind sehr gangbare Bilder des dem Frevel anhaftenden Fluchs, bald als göttliche Strafe bald als natürliche Nemesis (selbstverderbende Kraft des Bösen), wie Jes. 28, 13. Hos. 7, 12. Jer. 50, 24. Spr. 5, 22. 12, 13. 18, 7. 29, 6. Hiob 5, 13 (besonders מוֹקֵשׁ häufig so in Sprüchen, auch in Prosa, s. Beispp. im Lex.). Dass beides die göttl. Strafgerechtigkeit u. die natürl. Nemesis in der Bibel (wie in jedem lebendigen u. sich selbst treuen Gottesglauben) durchaus zusammen besteht, u. beide nicht von einander getrennt werden dürfen, bedarf an dieser Stelle am wenigsten einer nähern Nachweisung. Vgl. 7, 15 ff. — הִגָּיוֹן (von הגה *denken,* dichten, u. *summen,* tönen u. s. w., s. zu 1, 2) kann sowol Dichten als Töne bezeichnen; ersteres 19, 15 mit לִבִּי, letzteres aber sicher hier, wie 92, 4 בְּכִנּוֹר עֲלֵי הִגָּיוֹן: entw. des Instruments = *Spiel,* oder der Stimme = *Gesang.* Hier mit סֶלָה zusammen, st. des gewöhnl. סלה allein. Hgstb., der diese Zwiefachheit der Bedeutung nicht begreifen kann u. die letztere für willkürl. ersonnen hält, nimmt darin „eine Aufforderung zum Nachsinnen" an, während die Musik schweigt, die aber sehr unnatürlich u. gegen alle Analogie wäre.

18. יָשׁוּבוּ רְשָׁעִים לִשְׁאֹלָה] Derselbe Gedanke 55, 16 (als Wunsch) u. 63, 10, aber mit יָבֹאוּ, יֵרְדוּ: hier dagegen יָשׁוּבוּ *zurückkehren*, als ob sie schon einmal darin gewesen wären! Daher haben die Ausll. allerhand ausgesonnen um diese Bedeut. des Worts entw. hier anwendbar zu machen od. freier zu deuten.

Gusset. JHMich. nehmen es vom Urtheil des jüngsten Gerichts, wodurch sie aus der Hölle vorgeführt in diese zurückgestürzt werden! So schon Isaki (ohne Zweifel nach alter Jüd. Überlieferung u. Dogma, wo aber genauer unterschieden wird zwischen dem alten allgem. Begriff von שְׁאֹל als Aufenthaltsort aller Todten, u. dem engern daraus entwickelten der „untersten Hölle“ = גֵּיהִנֹּם *Γέεννα*, Strafort der Bösen), verbunden mit einer spitzfindigen Erklärung des לִשְׁאֹלָה (warum näml. hier beides verbunden לְ u. הָ, die doch dasselbe bedeuten) nach R. Abba ben Zabdai: weil sie in die unterste Hölle zurückkehren; während AE. u. K. frischweg annehmen dass שְׁאֹל hier *Grab* u. *Erde* = עָפָר, wovon sie genommen u. wohin sie zurückmüssen nach Gen. 3, 19. Die Neueren suchen sich mit einer freiern Deutung des שׁוּב zu helfen: entweder soll es praegn. stehn = *zurückweichen und sinken* (Ros. de Wette in den früheren Ausgg. u. wieder Olsh.); oder nur allgem. *sich* wohin *wenden* (de W. 4. A.); oder genauer *sich abwenden*, näml. von dem Dichter u. den Lebenden u. der Hölle *zuwenden* (Hgstb.), od. an den *gehörigen, gebürenden Ort* kommen (Clauss zu 7, 8); welchen letztern Gedanken auch Hgstb. noch zu Hülfe nimmt bei seiner Erklärung des הָ in לִשְׁאֹלָה (das „nur von denen für überflüssig gehalten werden könne, welche den Unterschied zwischen לְ u. אֶל verkennen“!), indem er es aus einer behaupteten Beziehung auf V. 14 ableitet: „derselbe Gott der den Gerechten aus den Thoren erhebt, treibt den Gottlosen eben dahin herab, als an seine *ἴδιος τοπος*“.

Aber alle Anstrengungen die eigentl. u. specifische Bedeutung des Worts zu verflüchtigen sind durchaus vergeblich: שׁוּב schliesst immer ein *wieder* ein, u. hält's unerbittlich fest. Wir finden aber dieses „wieder“ auch noch anderwärts in ganz ähnlichen Sätzen, wo es auf den ersten Blick nicht minder unbequem ist, wie Hiob 1, 21 in dem berühmten Spruch „nackt bin ich aus meiner Mutter Schoss gekommen, u. nackt werde ich *dahin zurückkehren*“ (also in der Mutter Schoss!); 30, 23: „ich weiss du wirst mich *in den Tod zurückführen*“ (als ob er schon einmal gestorben wäre!), vgl. Ps. 90, 3: „du führst den Menschen *zurück zur Vernichtung* (עַד דַּכָּא = דַּכְּאֵהוּ Deut. 23, 2), u. sprichst: *kehret zurück* Menschenkinder“ näml., woher sie ge-

kommen sind d. h. zur Erde („zum Staub") woraus sie genommen sind, wie es vollständig in demselben Zusammenhang u. Sinn heisst 104, 29 „sie kehren zurück in ihren Staub", mit Beziehung auf die bekannte Grundstelle Gen. 3, 19. Alle diese Stellen drücken dieselbe Ansicht aus: die Sterblichkeit des Menschen als Rückkehr in seinen ursprünglichen Zustand aus dem er hervorgegangen, näml. des Nichtseins, wie sonst des Staubes aus dem er gebildet. Am deutlichsten ist dies ausgedrückt in der letzten jener Stellen 90, 3, die ein Licht auf die übrigen wirft: wo die „Rückkehr in den Staub" im parall. Glied eine „Zurückführung zur *Vernichtung*" d. i. zum Nichtsein oder Nichts genannt, u. dieses also als der urprüngl. Zustand des Menschen gedacht wird. Dasselbe ist Hiob 30, 23 gemeint mit *Tod*, der hier in dem allg. Begriff des Nichtseins genommen ist; u. in unsrer mit der *Hölle* = Grab. (So auch Del. u. Hitz.) Nicht anders verhält sich's mit dem kühnen poet. ὀξυμωρον Hiob 1, 21, wo das „dahin" zwar äusserl. auf „Mutterschoss geht, aber dabei zugleich unvermerkt diesem Begriff jener allgemeinere des Nichtseins untergeschoben ist, unter den der Mutterschoss, als Zustand der dem menschlichen Leben gegenübersteht, ebenso fällt wie dort der Tod u. die Hölle: nur mit dem Unterschied dass er dem Leben u. Dasein vorhergeht, während jene darauf folgen. Doch kann man es auch noch einfacher u. ohne diese Verallgemeinerung des Begriffs „Hölle" = Nichtsein erklären, wenn man den Begriff des *wieder* der in dem Wort liegt nicht auf den Ort wohin sie gehn, sondern auf den Zustand den sie verlassen bezieht, näml. das Leben, das sie wieder verlieren (vgl. 7, 8 u. die Bemerkung dazu [73]).

[73]) Diesen Gedanken finde ich soeben zu meiner Überraschung schon bei JHMich., dessen auch von Hengstenb. angeführte Bemerkung „ceterum reditur quidem interdum a termino ad quem ventum erat, sed ad alium quam in quo quis antea fuerit, e. c. 2. Parall. 18, 25 cf. Job 1, 21" zwar etwas unklar u. auch schief ausgedrückt ist (wie sie denn auch Hgstb. misverstanden haben muss, da er eine falsche Anwendung davon macht), deren Sinn aber in der richtigern Fassung zu Jer. 40, 5 auf die er zugleich verweist, „reverti h. l. dicitur non ratione termini ad quem sed termini a quo", unzweideutig u. in wörtlicher Übereinstimmung mit der zuletzt von mir gegebenen Auffassung ist (obgleich die Stelle wo er sie gibt nicht hieher gehört). Etw. ähnliches schwebte Calv. vor, indem er darin einen

Über לִשְׁאוֹלָה vgl. zu 3, 3. — *Alle Völker die Gottes vergessen*] ist wol nicht eine Bezeichnung des Heidenthums an sich, als Abfall von der Erkenntniss des wahren Gottes, von dem den Menschen eingepflanzten ursprüngl. Gottesbewustsein u. Gottesdienst, zu den falschen Götzen (wie Ros. u. früher de W.) — was allerdings eine treffende Bezeichnung des Heidenthums wäre —: sondern Gottesvergessene im praktischen Sinn, die Gott aus den Augen setzen u. sich nichts um ihn kümmern, Gottlose = parall. רְשָׁעִים, wie die Feinde im ganzen Ps. dargestellt sind, u. wie die Gottesläugner in den Pss. u. im A. T. überhaupt stets zu denken sind. Vgl. Chald. „die der Furcht Gottes vergessen" u. Venema bei Hgstb.

19. Im 2. Glied ist natürlich לֹא aus dem 1. Glied zu wiederholen, wie 1, 5 u. oft (Ges. §. 152, 3). — אָבַד] *untergehn*, verlorengehn, häufig von vereitelten nicht erfüllten Hoffnungen, Entwürfen u. dgl., wie 112, 10. Hiob 8, 13. 14, 19. Spr. 10, 28.

V. 20. 21. Schlussstrophe: Bitte um ein Strafgericht, wie V. 14f. um Hülfe nach einer ähnl. Ausführung. [Nachdem schon seit V. 17 das persönl. Anliegen des Psalmisten zurücktrat, handelt es sich hier nicht um ein seine Sache betreff. Gericht, sondern um ein ganz allgemeines, mit dem Zweck die Heiden von ihrem Übermuth zu heilen u. ihnen Furcht vor Jhvh einzuflössen.] — אֱנוֹשׁ] mit dem Nebenbegriff der Schwäche = Sterbliche, wie V. 21; hier von den Feinden = parall. גּוֹיִם, im Gegensatz mit Gott, u. die Feinde Gottes gewöhnl. als übermüthige Menschen gedacht. Daher der Wunsch אַל יָעֹז] *er erstarke nicht* d. i. gedeihe, siege, herrsche nicht, so dass sie ihre Absichten durchsetzen können (הִצְלִיחַ) = κρατειν, *valere*, wie 52, 9 tr. 68, 29 [besser: er habe u. übe nicht Gewalt, die ihm als אֱנוֹשׁ nicht zukommt]. Durch Gottes Aufstehn soll der Mensch aufhören stark zu sein u. in seiner Schwäche u. Nichtigkeit erscheinen (Calv.). Del.: trotzen, wie

---

stillschw. Gegensatz zwischen ihrem hochfahrenden Streben u. ihrem Sturz, ihrer Einbildung u. dem Erfolg sieht, wodurch Gott plötzl. ihren himmelstürmenden Lauf in die Hölle zurückschleudert (retorquet), u. die gestörte Ordnung wiederherstellt. Übrigens vgl. die genauere Erörterung in meinen Quaestt. in Jobeidos locos vexatos zu Hiob 1, 21.

d. Adj. עַז trotzig, frech bedeute; aber diese Bedeutung gewinnt es erst durch den Zusatz פנים vgl. Deut. 28, 50. Dan. 8, 23 u. Spr. 7, 13. 21, 29. — *Vor deinem Angesicht*] Gottes Richterantlitz u. Richterstul, vgl. V. 4.

21. שִׁיתָה oxytonon (Milra) neben יהוה, s. zu 3, 8. — מוֹרָה] nach der Mas. (nicht Keri, wie gewöhnl., s. die krit. Randnote) = מוֹרָא *Furcht, Schrecken,* u. so Ch. Aq. Th. Hier., was auch allein einen passenden Sinn gibt [vgl. מְכֻלָּה Hab. 3, 17f. מְכֻלָּא]; während Al. Syr. es מוֹרֶה lesen = *Lehrer*, u. *Gesetzgeber,* (*νομοθετην* Symm. *νομον*) übersetzen (wahrsch. mit Bez. auf d. folg. „erkennen"), aber unpassend [74]). Isaki nimmt מוֹרָה *Scheermesser,* was noch ASchultens, JDMich. u. a. vorzogen u. vom Anlegen des Scheermessers d. i. Abscheeren des Barts, als höchste Beschimpfung des Morgenländers, verstehn wollten, aber mit gezwungenem drastischem Sinn u. ungebräuchlicher Construction (denn d. Messer anlegen heisst העלה oder העביר mit על ראש). — שִׁית לְ] = שִׁית עַל *auflegen* wie 21, 4 שׁ׳ לראש auf den Kopf setzen, 132, 11 לכסא solio imponere, neben ישב ל׳ V. 12 (vgl. oben V. 5). Hgstb. läugnet ohne Grund dass לְ für עַל stehn könne, u. erklärt „*stelle* den Schrecken *bei ihnen* an", oder „*bestelle* ihn *für sie*"! Furcht, Schrecken auf die Feinde legen ist

---

V. 21. מוֹרָה ist unstreitig nur eine orthogr. Variante von מוֹרָא (wie נָסָה 4, 7 st. נִסָּא, רָפָה 60, 4 st. רָפָא u. v. a., der Verwandtschaft der Wurzeln ל״א u. ל״ה gemäss, s. Ges. §. 75 A. VI): aber die Lesart selbst steht in der Überlieferung fest, wie schon die Auffassung der ältesten Übersss. bezeugt, u. nur wenige Hdss. (2 Kenn. 8 de R.) haben מוֹרָא. Auch ist es falsch dass מורא Keri sei: die Randbemerkung in unsren Ausgg. ה׳ במקום א׳ (He statt Aleph) ist eine masoretische, die in dieser Form (wie alle dergl.) von den Jüdischen Correctoren der zweiten Ausg. des Atias von 1667 herrührt, ihrem Inhalt nach aber auf die Bemerkung der sog. kleinen Masorah sich gründet, welche כ׳ כתיב ה׳ lautet (d. i. das Wort komme nur an dieser Stelle mit ה geschrieben vor), näml. in dieser Bedeutung.

[74]) Hitzig hat diese Auffassung scharfsinnig erneuert in der modificirten Gestalt (ähnl. wie Symm.) dass מורה eine alte Nebenform von תּוֹרָה sei, u. dieses = חֹק Schranke, Zurechtweisung: also *setz' ihnen Schranke,* wie die Phrase Hiob 14, 13 u. mit שׂוּם Jer. 5, 22 wirkl. vorkommt; was einen guten Sinn gäbe, aber auf einer unerweislichen Bedeutung von מורה beruht. Im Comm. emendirt er nach 141, 3 שְׁמוּרָה Wache (vgl. Hiob 7, 12).

nichts anders als ihn einflössen, u. dies s. v. a. sie verjagen, verscheuchen, das Gegentheil von עמד V. 20, u. als Folge des Gerichts V. 20b, vor dem sie nicht bestehn können, sondern zerstieben. *Auflegen* wird von diesem Schrecken gesagt, sofern er als eine v. Gott auferlegte Plage betrachtet ist, daher mit נפל על, הוה על caus. נתן על Gen. 9, 2. Deut. 2, 25. 11, 25. Jos. 2, 9. Ein solcher Schrecken (sog. panischer Schrecken) heisst Gen. 35, 5 „Gottesschrecken" (חתת אלהים). [Besser: מורה = Gegenstand des Schreckens, Schreckniss, wie z. B. Jes. 8, 12 f.; להם = für sie; לְ שִׁית wie 88, 9. 140, 6. Hiob 14, 13.] So auch Dietrich Sidon. Inss. S. 69. — ידעו *erkennen*] d. i. erfahren, fühlen, durch die That; ohne כי (asyndeton) s. zu V. 17. — אנוש] hier in bestimmtem Gegensatz mit Gott = לֹא־אֵל (s. zu 8, 6), wie schon AE. u. K. bemerken.

---

## Psalm X *).

Gebet gegen die Gewaltthaten einer übermüthigen u. ruchlosen Frevlerrotte.

1. Warum, Jhvh, stehst du in der Ferne,
   verhüllst (deine Augen) zu den Zeiten der Drangsal?
2. Durch den Übermuth des Ungerechten wird's heiss dem Gedrückten,
   sie werden gefangen in den Anschlägen die sie ausgedacht.
3. Denn der Ungerechte prahlt ob (oder rühmt nach) dem Gelüste seiner Seele,
   und den Räuber segnet er, verachtet Jhvh **).
4. Der Ungerechte in seinem Hochmuth (spricht, denkt): er wird's nicht ahnden (darnach fragen)",
   „es ist kein Gott", sind all seine Anschläge.

---

*) I. G. Schröder comment. in Ps. X. Gron. 1754.

Chr. Fr. Schnurrer dissert. phil. in X. Ps. Tub. 1779, wieder gedruckt in der Sammlung s. Dissert. Goth. 1790.

G. A. Ruperti Beiträge z. Exegese u. Kritik der Pss. in Henke's Mag. VI, 497 ff. (1796) vgl. zu Ps. 3. Hieher gehört S. 528—48 (ist aber ebensowenig nutzbar als bei Ps. 3—9, meist unglückl. Textänderungen).

**) [Oder: und der Räuber (Betrüger) gibt den Abschied, verachtet Jhvh.]

5. Stark sind seine Wege zu jeder Zeit,
hoch sind deine Gerichte aus seinen Augen (entrückt);
all seine Widersacher — er bläst sie an.
6. Er spricht in seinem Herzen: „ich werde nicht wanken,
auf Geschlecht und Geschlecht, die ohne Unglück".

7. Von Fluch ist voll sein Mund, von Trug und Schaden;
unter seiner Zunge ist Unheil und Verderben.
8. Er sitzt im Hinterhalt der Gehöfte,
in Verstecken mordet er den Unschuldigen,
seine Augen nach dem Unglücklichen spähen.
9. Er lauert im Versteck wie ein Löwe im Dickicht,
lauert zu fangen den Gedrückten,
fängt den Gedrückten, ihn fortziehend mit seinem Netze.
10. Und der Bedrängte sinkt und fällt,
durch seine Stärke die Unglücklichen.
11. Er spricht in seinem Herzen: „Gott hat's vergessen",
„hat verborgen sein Antlitz, sieht's nicht in Ewigkeit".
12. Steh auf Jhvh, Gott erhebe deine Hand,
vergiss nicht die Gedrückten!
13. Warum verachtet der Ungerechte Gott,
spricht in seinem Herzen du werdest nicht ahnden?

14. Du hast's gesehen: denn du Unheil und Kummer erblickest,
es zu nehmen in deine Hand:
Dir überlässt's der Unglückliche;
dem Waisen bist du geworden ein Helfer.

15. Zerbrich den Arm des Ungerechten,
und den Bösen suche seine Ungerechtigkeit, find' (ihn) nicht *)!
16. Jhvh ist König immer und ewig,
es kamen um die Heiden aus seinem Lande.

17. Den Wunsch der Gedrückten hast du gehört,
du wirst befestigen (feststellen) ihr Herz.
18. Du wirst aufmerken lassen dein Ohr, zu richten den Waisen und Bedrängten,
nicht ferner wird mehr schrecken (trotzen) der Mensch von der Erde.

---

Die Beziehung scheint dieselbe wie im vorigen Ps. Aber der Ton u. Gang ist verschieden. Dort im ganzen der Ton ruhiger Betrachtung u. Überzeugung von der über den Menschen waltenden

---

*) [Oder: und des Bösen Ungerechtigkeit mögest du suchen und nicht finden!]

Gerechtigkeit Gottes, die den Frevler bestraft u. ihren Gewaltthaten ein Ende macht; ruhend auf der bisherigen Erfahrung davon, deren dankbare Anerkennung den Ausgangspunct bildet, die dann in Bitte u. Hoffnung übergeht. Hier aber bis gegen das Ende bittere Klage über das scheinbar von Gott geduldete Unwesen der Frevler, die dann in Aufforderung Gottes zum Einschreiten übergeht, u. mit der Zuversicht auf die Erweisung seiner Gerechtigkeit schliesst. Das Nähere über den Gedankengang s. am Ende der Einl. zum vor. Ps.

Die historischen Deutungen des Ps. sind im ganzen dieselben wie bei dem vorigen, u. ebenso bodenlos wie dort. Auch Hengstenb. wiederholt hier seine Annahme dass der Ps. von David für das Volk zum Gebrauch in allen Zeiten der Noth abgefast sei; worin er aber diesmal schon den Kimchi zum Vorgänger hat.

V. 1. 2 (Str. ל) Hülferuf. *Warum*[75])] hier nicht Frage nach dem Grunde, sond. Ausruf der Klage u. des Vorwurfs,

---

[75]) לָמָּה statt des gew. לְמָה. Nach der Rabbinischen Regel in der Masor. zu Ps. 43, 2 u. Kimchi Michlol (u. מָה), auch ben Bileam טעמי ה׳ cap. 4 steht לָמָּה wenn einer der Hauchbuchstaben א, ה, ע folgt, oder יהוה (wie Nolde concordd. partt. annot. 1462 ergänzt, was aber nach Jüd. Ausspr. = אדני schon in jener Regel enthalten ist), sonst die dagessirte Form לָמָּה. So auch Gesen. thes., Ewald Lehrb. §. 63c (als allg. Lautregel) u. §. 243b, Olsh. S. 434f. Es ist dieselbe Regel die man auch auf die Betonung der Impp. קוּמָה u. dgl. anwendet, u. deren Ungrund zu 3, 8 gezeigt worden ist. Auch hier dürfte sie nicht fester stehn, wie schon das Schwanken der Regel zwischen ח u. ה (die Mas. hat ח, anderw. ה) u. die angeführten Ausnahmen, wo לָמָּה auch vor Hauchb. steht (nach d. Mas. 5: 1. Sam. 28, 15. 2. Sam. 2, 22. 14, 31. Ps. 49. 6; aber auch z. B. Koh. 2, 15. Gen. 4, 6 vor ח), u. umgekehrt לָמָּה vor Nichthauchb. (wie Ps. 42, 10. 43, 2), verrathen. Der wahre Grund der Betonung jener Imperativformen ist dort in einem besondern Nachdruck derselben nachgewiesen, u. darin ist er unstreitig auch hier hauptsächl. zu suchen, wenn auch der folgende Hauch nicht ganz ohne Einfluss ist. Die Zurückziehung des Tons auf die Praep. in לָמָּה (wie im Arab. bei allen Praepp. léma, béma, káma u. kam st. lemâ u. s. w.), u. ohne die euphon. Verdoppelung in לָמָּה Hiob 7, 20 u. לָמָּה dreimal 1. Sam. 1, 8 (wie im Arab.), steht im allg. in zwei Fällen: entweder u. zunächst wenn eine unmittelbar folgende Tonsilbe zur Zurückz. des Tons auf die vorletzte nöthigt, wie stets in לָמָּה־לִּי, לָמָּה־זֶּה u. dgl., mag ein Hauchb. folgen, wie לָמָּה חָרָה לָךְ Gen. 4, 6, oder nicht; oder wo der Ton wegen der Bedeutung oder der Stellung des Fragworts, als Vorderglied eines aus mehr als zwei Worten bestehenden Satzes, entw. einen Untereinschnitt erhält oder auf das folg. hineilt (dah. häufig dag. conj. in dem folg. Wort). Dagegen Oxytonon לָמָּה nur wo das Wort durch seine Stellung unmittelbar vor einem höhern Einschnitt (Schlusswort des Gebiets), namentlich vor einem Vocativ (besonders den Namen Gottes), einen

wie 22, 2. 43, 2. 44, 24 f. 74, 1. 88, 15; abwechselnd mit der gleichbedeutenden Formel *bis wann?* (s. zu 6, 4). — *Fernestehn*] wie ein unbetheiligter gleichgültiger u. müssiger Zuschauer, bildlich von der Unthätigkeit womit Gott oder Angehörige den Leiden der Frommen zusehn ohne zu helfen, wie 22, 2. 38, 12; öft. in der Form der Bitte „sei nicht ferne von mir" 22, 12. 20. 35, 22. 38, 22. 71, 12. Andere gleichbedeutende Bilder sind das parallele „die Augen verhüllen", sich abwenden, nicht sehen, nicht hören, schweigen, vergessen, schlafen, ruhen u. dgl., im Gegensatz mit sehen, hinsehen, hören, darnach fragen, sich aufmachen, zurückkehren (d. i. sich wiederherzuwenden), aufwachen u. dgl., namentl. in der Form d. Aufforderung קוּמָה, שׁוּבָה, עוּרָה (vgl. zu 3, 8. 6, 5. 7, 7 f.). עמד בָּרָחוֹק *in der Ferne stehn* nur hier, statt des gewöhnl. מֵרָחוֹק *von ferne,* wie 38, 12. Ex. 2, 4. 20, 18. 21 u. a. (Ros.) aber in demselben Sinn, nicht (wie Schröd.) von einem Beharren an entferntem Ort. — תַּעְלִים] nicht refl. *verhüllst dich,* oder verbirgst dich, wie Ch. AE. u. a., sondern act., zu ergänzen עֵינַיִם u. aus dem 1. Gl. לָמָּה: *(warum) verhüllst du die Augen,* wie oft vollständig; bildl. s. v. a. thun als ob man etwas nicht sähe, nicht achten: sowol von Menschen, wenn sie Frevel ungestraft lassen (Lev. 20, 4. 1. Sam. 12, 3), oder Gottes Gebote aus den Augen setzen (Hez. 22, 26), oder das Elend des Nächsten unbeachtet lassen (Spr. 28, 27); als von Gott, wenn er den Unfug der Frevler u. die

---

stärkern Halt hat, u. zugleich vermöge der innern Kraft der Frage einen besondern Nachdruck erhält, u. seine Kraft auf der Endsilbe (als Gegengewicht gegen den folg. Schlusston) entwickeln kann. So hier in einer Frage des Vorwurfs vor יהוה (wie 88, 15. 74, 1. Ex. 32, 11. Num. 14, 3), vor Athnach עֶזַבְתָּנִי hinter den Vocativen אֵלִי אֵלִי 22, 2, vor Silluk אַבִּירֵךְ 1. Sam. 19, 17 (falsche LA. לְמָה), vor Merka mahp. שְׁכַחְתָּנִי u. זְכַרְתָּנִי 42, 10. 43, 2 (neben לָמָּה־קֹדֶר אֵלֵךְ), vor Pashta הֶחֱבֵאתֶם u. הַעֲלִיתוּנוּ Num. 20, 4. 5; dagg. im dritten Wort vor d. Schluss לָמָּה יֹאמְרוּ בָעַמִּים Joel 2, 17 (vgl. Ex. 32, 12. Ps. 115, 2. 79, 10), u. ohne Nachdruck לָמָּה אִירָא (vor בִּימֵי רָעָע) Ps. 49, 6, לָמָּה רִמִּיתָנִי Gen. 29, 25. 1. Sam. 28, 12. Der Einfluss der folgend. Hauchbuchst., der z. B. die Verbindung mit dag. conj. hindert, mag auch der Zurückziehung des Accents hinderlich sein u. so zur Erhaltung der Form לָמָּה wirken, aber nicht ohne jene anderw. Bedingungen; doch lässt sich darüber mit Sicherheit nur nach umfassender Untersuchung sämmtlicher Fälle urtheilen.

Unterdrückung der Frommen duldet, wie hier, oder die Gebete der Menschen unerhört lässt, wie Jes. 1, 15 parall. „nicht hören"), u. in demselben Sinn auch *die Ohren verhüllen* Klgl. 3, 56. Ebenso das Hithp. הִתְעַלֵּם refl. *sich verhüllen, verbergen* mit מִן = sich abwenden von einem Flehenden oder Hülfsbedürftigen, sowol von Gott 55, 2 (das Gebet unerhört lassen), als von Menschen = sich einem Hülfsbedürftigen entziehen, die Hülfe versagen Deut. 22, 1—4. Jes. 58, 7. — לְעִתּוֹת בְּצָרָה] s. zu 9, 10.

2. Dieser zweite Vers der ersten Strophe gibt den Grund oder Gegenstand des vorherg. Klage- u. Hülferufs im allgemeinen an, der dann in den folgenden Strophen mit כִּי erläut. u. ausführl. beschrieben wird. בְּגַאֲוַת] בְּ kann auf die Zeit gehn, wie bei einem Infin. = *beim* Übermuth, oder auf die Ursache = *durch* den Überm.; ebenso בְּגַאֲוָתוֹ 46, 4 wo ebenfalls beide Auffassungen möglich. — דָּלַק] intr. (wie auch die Futurform יִדְלַק — vgl. das gleichbed. יָקַד, יִקַּד — bezeugt) eig. *entzündet sein, glühen, brennen,* ardere, wie 7, 14 (mit בְּ trans. anzünden Ob. 18); dann bildlich wie in allen Sprachen, von heisser Leidenschaft (Spr. 26, 23 Liebe), hitziger Verfolgung (Gen. 31, 36. 1. Sam. 17, 53 mit אַחֲרֵי, eig. hitzig hinter jemanden sein); hier, wie es scheint, von heisser Noth („Drangsalshitze" Clauss, Stier), Angst, wie Lat. *aestuare, uri, torreri* = πυροῦσθαι; vgl. die bildl. Beschreibung der Seelennoth, Angst wie ein brennendes Feuer 39, 4. Jer. 20, 9 [vgl. Jes. 13, 8]. So Ges. de W. u. a., wie schon sämmtl. alte Überss.; während die Rabbinen u. Calv. es trans. von hitziger Verfolgung nehmen (mit Accus. st. אחרי, wie Klgl. 4, 19): was allerdings zu dem folgenden יִתָּפְשׂוּ *sie werden gefangen* gut passen würde (wie 7, 6. 18, 38 u. a. הִשִּׂיג רדף auf folgt): aber theils in dieser Constr. m. d. Accus. (Klgl. 4, 19 Perf. mit Suffix) zur intr. Form יִדְלַק nicht recht passt, andrerseits, wenn man nicht בגאותו lesen will, was schon die Wortstellung widerräth, eine gezwungene Einschaltung des aus dem Genitiv רשע zu entnehmenden Subjects nöthig machen würde: „im Übermuth des Ungerechten verfolgt er den Armen" (Is. AE.). Daher Ros. u. Schnurr. nach Schröder יִדְלַק passivisch oder neutralisch nehmen, u. zwar nach Arab. Sprachgebr. huc illuc *exagitatur* et propellitur miser, was aber aus dem Hebr. Sprachgebr. nicht zu belegen ist, wenn es nicht

so viel sein soll als pass. *wird verfolgt,* wozu doch das Intr. zu schwach scheint, wie auch Schnurr. fühlte, der Niph. יִדָּלֵק (wie parall. Niph. יִתָּפְשׂוּ) punctiren will, was aber nicht vorkommt. Hgstb. läugnet willkürl. dass „brennen“ oder Hitze im Hebr. je Angst oder Drangsal bezeichne (s. oben), u. will das Brennen vom Zorn, Unwillen der Armen über den Übermuth verstanden haben (wie הִתְחָרָה 37, 1. 7. 8, auch 39, 4 zieht er falsch hieher): aber dieser Sinn ist hier ziemlich unpassend (der unrichtige Ausspruch JHMich.'s dass דלק nur activ vom Brennen des Feuers, nicht passiv von der Hitze des brennenden Stoffs stehe, den H. unbegreiflicherweise gegen die Bedeutung „in Angst sein“ u. dgl. geltend macht, ist grade gegen die von ihm adoptirte Auffassung gerichtet). Hitz. corrigirt יִדַּלַּל. — Im 2. Gl. ist der collective Singular mit dem Plural vertauscht, der nachher wieder dem Singular weicht — ein gewöhnlicher Wechsel des Numerus, wie im vor. Ps. Es fragt sich zunächst wer unter den beiden vorher Genannten das Subject dieser Verba im Plur. ist: der רָשָׁע oder der עָנִי. In חָשְׁבוּ] sind sicher die רְשָׁעִים als Subject anzunehmen. חשב מזמות auch 21, 12 im bösen Sinn *Listen ersinnen,* von hinterlistigen Anschlägen der רְשָׁעִים gegen die עֲנִיִּים; vgl. חשב 140, 3. 5. Jer. 11, 19. מְזִמּוֹת wie 37, 7. Hiob 21, 27. Spr. 12, 2. 14, 17. 24, 8. Dagegen יִתָּפְשׂוּ] ist zweideutig, da es ebensogut auf die עֲנִיִּים gehn kann, die in den Listen der Frevler gefangen werden, als auf die רְשָׁעִים die in ihren eignen Listen gefangen werden, besonders als Verwünschung *„mögen sie .. gefangen werden“*, wie 9, 17. 7, 15 ff. Schon die alten Überss. theilen sich in diese beiden Auffassungen: der ersten folgen Al. Vulg. Ar. Syr. wie es scheint (im Indicativ), der zweiten Aq. *συλληφθήτωσαν*, Hier. *capiantur* (Opt. als Verwünschung): letzterer auch Kimchi u. ben Melech (nicht AE., wie Ros. sagt), Calv. u. a. Wirkl. klingen so die Worte am natürlichsten: der Gedanke ist ein gangbarer (vgl. zu 7, 15—17. 9, 17), u. תפשׂ Niph. öft. bildl. = נלכד gefangen werden im Netz oder in der Fallgrube bei Hezekiel (12, 13. 17, 20. 19, 4. 8), wie hier in den Listen: doch ist er hier, in der Schilderung des Treibens der Frevler, noch nicht an der Stelle (de Wette Hgstb.), u. würde nur etwa als ein vorausfliegender u. in Parenthese zu setzender Stossseufzer (so hat ihn

wirkl. Rud.) zu begreifen sein. — זו] wieder durch die Accente als Demonstr. gefasst, wie 9, 16, so dass das Relat. zu ergänzen, wie schon Syr. ܕ Ch. דְּנָא דִי: aber Kimchi richtig = אֲשֶׁר (s. zu 9, 16).

V. 3—10. Schilderung des Treibens der Frevler das der Grund der Klage ist, dah. mit כִּי eingeleitet. (Nach Hitz. soll sie nur Erläut. zu d. Ausdruck גאוה sein.) Zuerst V. 3—6 in 2 Strophen die Ruchlosigkeit u. der Übermuth dieser Menschen; dann V. 7—10 in 2 weiteren Strophen ihr Unfug selbst.

3. הִלַּל] הלל verwdt. אלל (ילל) eig. *hallen* d. i. laut rufen oder singen (s. zu 5, 6), dah. Pi. *rühmen, loben* = *εὐχομαι* (verwdt. *αὐχεω*, von *ἀϋω* eig. laut rufen, was auch das Deutsche Ruhm u. rühmen urspr. bedeutet); gewöhnl. mit dem Acc. des Gegenstands, aber auch absol. (wodurch es thatsächl. zu einem Intr. oder Refl. wird), seiner Urbedeutung gemäss, *prahlen, rühmen* = *gloriari*. — Der Gegenstand des Rühmens oder Lobs ist mit einer Praep. beigefügt, namentl. בְּ, wie 44, 9 בֵּאלֹהִים [76]) (wie oft das Hithp.); hier mit עַל תַּאוַת נַ] in demselben Sinn: *prahlt ob dem Gelüsten* u. s. w., oder *rühmt sich des Gelüstes* (vgl. שׁמח על st. mit בְּ). So Chald. Isaki Kimchi Calv. Geier (dieser in prakt. Sinn = sibi indulgere in pravis suis cupiditatibus, wie הִתְבָּרֵךְ בלבבו Deut. 29, 18), u. die meisten Neueren. תאות נפשׁו ist dann entweder abstr., die Lust selbst deren er sich rühmt, was s. v. a. dass er kein Hehl daraus mache, sondern sie offen vor sich hertrage, sie „öffentl. anpreise", als höchster Grad der Verderbtheit u. Ruchlosigkeit, wovon Jes. 3, 9 die Sodomiter ein Beispiel sind; oder besser (vgl. V. 2) meton. die Erfüllung, Befriedigung derselben d. h. dass ihm Alles nach Wunsch gehe, gelinge, da תאוה im Sprachgebr. gewöhnl. concr. den Gegenstand der Lust, das Gewünschte bezeichnet, wie 21, 3 (תַּאֲוַת לִבּוֹ). 78, 29. 30. Spr. 10, 24. 11, 23. 13, 12. 19 (תַּאֲוָה בָּאָה) Gen. 3, 6. — [Wiewol die Construction הִלַּל mit על des Gegenstandes dessen man sich rühmt sonst nicht vorkommt (vgl. übrigens neben שׁמח mit על auch בחר mit על st.

[76]) Ps. 56, 5 aber ist אֲהַלֵּל nach d. Accenten (wie V. 11 noch zweimal) nicht mit בֵּאלֹהִים sond. mit Accus. דְּבָרוֹ zu verbinden u. demnach: durch Gott werde ich preisen sein Wort" d. h. mit Gottes Hülfe werde ich sein Wort (Verheissung) noch erfüllt sehen u. zu preisen Ursache haben. So Symm. Ch. Ewald.

בְּ Hiob 36, 21), so ist diese Erklärung doch der von Hupf. vorgeschlagenen: rühmt nach seiner Herzenslust d. i. ganz seiner Herzensstimmung u. Neigung gemäss (so תְּאֹוַת נַפְשׁ Jes. 26, 8 vgl. V. 9), was dann in dem folgenden Halbvers seine Ergänzung (durch das Obj. der Räuber) u. Erläuterung finde, entschieden vorzuziehen. Denn seine Erklärung des folgenden Halbverses ist unrichtig; rühmt sich oder prahlt nach Herzenslust wäre zu matt, u. hätte wider sich dass das absolut gebrauchte הִלֵּל nirgends, wie das Hithp., sich rühmen, prahlen bedeutet; überdies wäre statt עַל eher בְּ zu erwarten.]

בֹּצֵעַ] von בצע *abschneiden, wegschneiden,* dah. *wegnehmen, rauben, berauben, bevortheilen.* בֶּצַע *Raub, ungerechter Gewinn* (vgl. נֶשֶׁךְ Wucher von נשך beissen, abbeissen, u. unser „einen Schnitt machen"). בֹּצֵעַ (gew. mit בֶּצַע verbunden) ist also nicht sowol ein Geiziger (wie gew.), sondern der einen ungerechten Gewinn macht, *Betrüger, Räuber* = *πλεονεκτης*, auch im grossen, wie Hab. 2, 9 vom König der Chaldaeer als Eroberer; Chald. gut גַּבְרָא טָלוּמָא (unrichtig behauptet Hgstb., nach Venema „quaestum faciens per fas et nefas", es bezeichne nur überhaupt einen Gewinn u. Gewinnmachenden u. die ungünstige Bed. liege nur im Zusammenhang). — In בֹּצֵעַ בֵּרַךְ] wird von den Neueren בֹּצֵעַ gewöhnlich [u. mit Recht] als Subject, st. des vorhergenannten רָשָׁע, u. die folgg. Verba als Praedicate desselben genommen: nämlich בֵּרַךְ entw. in bösem Sinn *fluchen, lästern,* wie angebl. 1. Kön. 21, 10. 13. Hiob 1, 5. 11. 2, 5 (gegen Gott u. den König), so dass es mit dem folgenden נִאֵץ gleichbedeutend sei u. mit diesem zusammen einen Gegensatz zu הִלֵּל bilde, also: *der Räuber lästert, schmähet Jhvh* (so nach dem Vorgang einiger älterer Ausll. namentl. Ges. de W. Del.); oder, da ברך jene längst widerlegte [erst dem talmud. Sprachgebrauch angehörige] Bedeutung nicht hat, in der allein gerechtfertigten Bedeutung *Abschied nehmen* (eig. *grüssen,* näml. zum Abschied), dah. *entsagen, verlassen* = *valedicere* (s. die vorhin angef. Stll.; analog: das Zeitliche segnen; vgl. Schultens comm. ad Job. S. 12, u. hins. 1. Kön. 21 Hengstenb. Authentie des Pent. 1, 131), wie Schm. Schröd. Ros. Ew. Köst. Hitz. [Die Einwendungen Hupf.'s gegen diese Erklärung sind nicht zutreffend. Dass ברך als Synon. von הלל mit diesem parallel stehe ist nicht

ausgemacht; es steht mit dem folgenden נאץ zusammen vielmehr im Gegensatz dazu. נאץ aber ist kein „ganz müssiger", sondern ein steigernder Zusatz (ganz wie Jes. 1, 4 עזבו durch das folgende נאצו gesteigert wird; vgl. Kamphausen in Bunsens Bibelwerk). Das Asyndeton ist weder hart, noch auffallend, da solche Steigerungen eines Verbalbegriffs am gewöhnlichsten asyndetisch beigefügt werden; vgl. z. B. Richt. 5, 27. Jes. 18, 5. בֹּצֵעַ endl. ist insofern kein neues Subj. als es Synon. v. רשע, also mit diesem wesentlich identisch ist, wesshalb V. 13 auch רָשָׁע Subj. d. Satzes werden konnte. Endlich ist es eine ganz gewöhnl. Wortstellung dass in zwei Parallelsätzen im ersten das Praed., im zweiten das Subj. voraustritt (vgl. z. B. 2, 2). Hupf. selbst nimmt eine ältere Erklärung wieder auf, nach welcher] בֹּצֵעַ Accusativ u. Object zu ברך, u. das Subj. dasselbe wie im ersten Glied, רָשָׁע, ist: also *er* (der Ungerechte) *segnet den Betrüger* (Räuber), *verschmäht* (verachtet) *Jhvh;* so dass ein Gegensatz zwischen ברך u. נאץ wie zwischen ihren Objecten hervortritt: zwischen den Sätzen „den Räuber segnen" u. „Jhvh verschmähen", die die beiden in natürl. Wechselwirkung mit einander stehenden Seiten der Gesinnung u. Stellung des Bösen darstellen. So schon Chald. AE. Kimchi Flam. (nur dass sie נאץ st. partic. u. als zweites Obj. des ברך nehmen) Vat. Geier Cocc. u. v. a. *Segnen,* im Gegensatz mit נאץ verschmähen, verachten, ist s. v. a. loben, preisen, billigen, empfehlen (näml. diese Gesinnung u. Thaten), also = parall. הִלֵּל, näml. nach der Regel dass „wessen das Herz voll ist, davon der Mund überfliesst", u. die Gesinnung des Menschen, ausser seinem Umgang, sich vor allem in dem was er lobt u. rühmt erweist (vgl. bes. Mal. 3, 14 f. Jes. 5, 20. 32, 5 u. ברך wie Ps. 49, 19. Jes. 66, 3). Auch diejenigen die בצע zwar als Subject aber ברך passivisch od. unpers. nehmen „der Räuber wird gesegnet (gepriesen)", oder „man segnet den R." (Alex. Vulg. Syr. JHM. Schnurr.), oder reflexivisch „der R. segnet sich" (Hier. = plaudit sibi, Calv. parall. הִלֵּל = הִתְבָּרֵךְ Deut. 29, 18 u. a.), erhalten einen verwandten, wenngleich grammatisch unstatthaften Sinn. [Allein obschon der Sinn ganz der Parall. Spr. 28, 4 entspräche, steht dieser Auffassung doch die ungewöhnl. Voraussstellung des Obj. בֹּצֵעַ u. bes. der Umstand im Wege dass der Gegensatz „er verachtet Jhvh" bei voranstehendem

Verbum nicht so asyndetisch angereiht sein könnte.] — Ganz verfehlt erklärt Hgstb.: *wer einen Gewinn macht segnet, verachtet den Herrn*, d. h. wer nur einen Gewinn macht segnet ohne weiteres Gott dafür, ohne daran zu denken ob der Gewinn ein rechtmässiger ist oder nicht (nach Zach. 11, 5); was die höchste Frechheit u. Verachtung Gottes anzeige, u. darum נאץ passend bei sich habe! — נִאַץ יהוה] eine gangbare Formel, u. häufiger Vorwurf für das Isr. Volk, u. das Wort fast nur in Bez. auf Gott gebraucht (ausgen. als Retorsion gegen das Volk von Seiten Gottes); im Kal in Spr. öft. von Verachtung der Weisheit u. Zucht = זנח, מאס Ggstz. v. בחר. — Über d. Frage ob der letzte Satz נאץ יהוה besser zum folg. Vers zu ziehen sei, s. zu V. 4.

4. גבה אַפּוֹ] eig. *Hoheit seiner Nase* bildlich = Hochmuth, statt גבה לֵב, גֹּ֣בַהּ רוּחַ (Spr. 16, 18 u. a.); das Bild wie unser „die Nase hoch tragen", u. bes. im Arab. sehr gebräuchl. in mehrfachen Wörtern (s. Schultens animadvv. phil. u. Schnurrer zu d. St. bei Ros., u. Ges. thes.). Im Hebr. dafür gangbarer d. Bild *hoher Augen*, auch wol hohen *steifen Halses*. — בַּל יִדְרֹשׁ] nehmen die meisten Aussll., wie es allerdings auf den ersten Blick scheint, als Praedicat des רָשָׁע: *er fragt nicht*, näml. nach Gott, oder nach göttlichen Gesetzen u. dgl.; oder *er untersucht nicht* d. i. thut in seiner Zuversichtlichkeit alles ohne vorgängige Prüfung (Calv. Cocc. Schröd.); oder *er fragt nach nichts* (Aurivill., בַּל = nichts, wie angeblich 16, 2, was aber בַּל nie heisst), u. dergl. Äusserungen des Hochmuths, der Vermessenheit u. Ruchlosigkeit. Allein aus dem Parall. u. der Analogie des mit V. 3. 4 fast gleichlautenden V. 13 (vgl. V. 11. 14) erhellt dass es vielmehr Worte oder Gedanken des Bösen sind (zu ergänzen „spricht in seinem Herzen", wie V. 13; s. jedoch unten) worin das nicht genannte Subject Gott ist: er *wird's nicht suchen* oder *nicht darnach fragen*, d. i. er wird's nicht ahnden (דרשׁ wie 9, 13): der gewöhnl. Wahn der ruchlosen Frevler, die sich mit Ungestraftheit schmeicheln, weil sie an keinen lebendigen Gott als Richter der Welt u. daher an kein Gericht glauben, wie im 2. Gl. hinzugefügt ist; derselbe Gedanke der V. 11 durch „Gott vergisst's, sieht's ewig nicht, verhüllt sein Angesicht" ausgedrückt, u. dessen Widerlegung ein Hauptzweck

des Ps. ist. So schon Isaki („in s. Hochmuth sagen ihm alle s. Gedanken: Gott fragt nicht nach allem was ich thue, denn es gibt kein Gericht", wie er das folg. אין אלהים richtig fasst), dem Köhler u. de W. u. die neuesten Ausll. sämmtl. folgen. Der Einwand Geiers, dass darin keine Äusserung des Hochmuths enthalten sei, beruht auf einem beschränkten Begriff des Hochmuths od. Eigendünkels, der ja eben darin besteht dass er keinen Herrn u. Richter über sich erkennt u. selbst Gott sein will (vgl. Hgstb.). — *Es ist kein Gott*] ist keine Läugnung seines Daseins (vgl. V. 11), sondern, wie immer in den Pss. (14, 1 u. a.) u. im A. T. überhaupt, Läugnung seiner Wirksamkeit als Regent u. Richter der Welt = בַּל יִדְרֹשׁ: es gibt keinen Richter u. kein Gericht, wie schon Isaki u. die meisten ältern Ausll. (s. bes. Calv.) richtig bemerken (nicht erst Schnurr., dem Ros. die Bemerkung zuschreibt). Dieser Satz wird mit dem folgenden כָּל־מְזִמֹּתָיו] gew. so verbunden dass dieses st. בְּכָל־מ׳ stehe: *es ist kein Gott in allen s. Gedanken* (so die alten Überss. Al. ἐνωπιον αὐτου, S. ἐν πασ. ταις ἐννοιαις, ebenso Hier. AE. u. a.); oder: *ohne Gott sind alle s. Gedanken* (Cocc. JHM. altern.). Allein das Einfachste ist ihn als den Inhalt aller seiner Gedanken zu fassen: *„es ist kein Gott", sind* (so lauten) *alle s. Gedanken.* So schon Kimchi JHM. Ros. Am besten zieht man dann בַּל יִדְרֹשׁ noch dazu so dass רשע als nom. absol. zu fassen u. beide Sätze als Inhalt seiner Gedanken angegeben sind: *der Ungerechte in s. Hochmuth: „er wird's nicht ahnden, es ist kein Gott", sind alle s. Gedanken;* wodurch die bezeichnete Ergänzung im 1. Glied überflüssig wird. So de Dieu, Schnurr. u. die meisten Neueren. Mit Recht bemerkt aber Hgstb. dass מזמות im Sprachgebr. nicht Gedanken, sondern Anschläge, u. zwar meist böse bedeutet, so dass genauer nach dem Vorgang von Venema (oder vielm. Calv.) zu erklären ist: „er wird's nicht ahnden, es ist kein Gott", *sind alle s. Anschläge,* d. h. sie sind eine fortlaufende praktische Läugnung des Gerichts u. des Daseins Gottes; eine etwas kühne u. ungewöhnliche, aber dem Charakter des Verses u. des Ps. überhaupt nicht fremde Ausdrucksweise, die einen noch kräftigern Sinn gibt, u. dazu stimmt dass es sich in dergleichen Aussagen über den Frevler immer um praktische Gottesläugnung handelt.

Schnurrer zieht zugleich nach d. Vorgang einiger alten Überss. (Al. Aq.) die letzten Worte des 3. V. נאץ יהוה zum 4. V., u. gibt ihnen das an der Spitze desselben stehende u. nach der obigen Fassung eines Verb. entbehrende, dah. als nom. abs. gefaste רָשָׁע zum Subject; was den Vortheil gewährt dass dort ein überfliessender Satz entfernt u. der Parall. vereinfacht, hier ein fehlendes Verbum gewonnen wird, u. ein ganz dem 13. V. entsprechender Parall. entsteht:

V. 3. Denn es prahlt der Ungerechte ob (oder nach) dem Gelüsten seiner Seele, und den Räuber segnet er;

4. Es verachtet Jhvh der Ungerechte in seinem Hochmuth: „er ahndet's nicht", „es ist kein Gott", sind alle seine Anschläge.

Vgl. V. 13. „Warum (wie lange) verachtet der Ungerechte Gott, spricht in s. Herzen du ahndest es nicht."

Auch stehen beide VV. dann in reinerer Correlation, indem V. 3 die sittl. Ruchlosigkeit u. V. 4 die religiöse, als die Quelle von jener, schildert. נאץ י׳ aber ist eine passende Bezeichnung der folgg. Äusserungen: denn darin besteht hauptsächl. das Wesen dieses häufig von den Propheten dem Isr. Volk gemachten Vorwurfs, dass sie Gott praktisch verläugneten. [Indess scheitert diese Änderung der Versabtheilung schon daran dass die Wortstellung in V. 4a den Regeln der Syntax nicht entspräche. Die Wortstellung Verb. Obj. Subj. ist näml. äusserst selten (z. B. 34, 22. Hiob 15, 5), u. kommt nur vor wenn auch das am Ende des Satzes stehende Subj. nachdrücklicher betont wird, was hier — da im vorhergehenden wie in diesem Satze רשע Subj. wäre — nicht der Fall sein kann. Auch würde V. 3b zu kurz ausfallen.]

V. 5. 6. Schilderung der Sicherheit des Frevlers.

5. Alles gelingt ihm: weder Gott noch Menschen sind ihm hinderlich; Ausdruck seiner Macht. — [יָחִילוּ דְרָכָו] חול (חיל) hier wol *stark, dauerhaft* sein, wie in חַיִל (über d. Zshang mit d. Grundbedeutung u. die Anall. s. Ges. Lex.): entw. *s. Wege sind stark*, d. i. seine Unternehmungen gelingen = הִצְלִיחוּ, wie Chald. u. nach ihr Isaki Calv.[77]); oder *seine Wege dauern*,

---

V. 5. [Das Kethibh nicht דַּרְכּוֹ Sing. sond. = Keri דְּרָכָיו Plur. nur defect. geschrieben: דְּרָכָו].

[77]) Die übrigen alten Überss. haben den Sinn ganz verfehlt, nicht weil sie anders gelesen (wie Ros. meint), sondern weil sie falsch abgeleitet oder eine falsche Bedeutung des mehrdeutigen Worts angewendet haben: Alex. βεβηλουνται von חלל, חליל *profanum;* ebenso Syr. ܚܪܝܢ, nicht solutae sunt (wie Gabr. Sionita in der Polygl.) sondern *profanae* (s. JDMich. zu

d. i. s. Wohlstand ist dauerhaft („Wege“ = Umstände, Befinden u. s. w.), wie Hiob 20, 21 (לא יחיל טובו s. Glück dauert nicht); vgl. das verwdte יַחֵל *bleiben, harren* (v. Geduld, Ausdauer des Geistes). Hitz. vgl. حَوْل transire = צלח Jer. 12, 1: durch dringen s. Wege. [Zusammenh. u. Parall. nöthigen nicht den Satz mit Hupf. subjectiv zu fassen: wie dem Frevler s. Wege erscheinen, indem man „in s. Augen“ (בְּעֵינָיו) ergänzt; vielm. wird zuerst die object. Grundlage seiner (subj.) Sicherheit erwähnt: sein dauerndes Gedeihen. Dagegen darf דרך nicht im sittl. Sinn genommen werden, sein schlechtes Treiben *beharrt zu aller Zeit* d. i. er bleibt beharrlich u. unverbesserlich auf s. Wege (wie Luther, Geier); oder nach einer von Schröd. angewandten Arab. auch dem Hebr. Grundbegr. entsprechenden, aber im Sprachgebrauch nicht nachweisbaren Bedeutung: *verdreht* d. i. verkehrt, krumm sind s. Wege (häuf. Bild im Hebr. הֲפַכְפַּךְ, נִפְתָּל, עִקֵּשׁ, נָלוֹז, oft in den Sprüchen, wie 2, 15. 8, 8. 10, 9. 14, 2. 21, 8. 28, 6. 18), was zwar zu בְּכָל־עֵת = בְּכָל־יוֹם (nicht, לְעוֹלָם) eher passen würde, sofern dadurch ein tägliches Treiben bezeichnet zu werden scheint, aber gegen den Zshang u. Parall. ist.] — מָרוֹם מִשְׁפָּטֶיךָ] nicht *eine Höhe* (wie Hgstb.) sondern *in der Höhe* oder *hoch* (acc. adv. wie 92, 9. Jes. 22, 16) *sind deine Gerichte* d. i. Strafgerichte, u. dies verbunden mit מִנֶּגְדּוֹ (eig. aus seiner Gegenwart) entw. *seinem Gesichtskreis, seinen Augen entrückt* (vgl. 31, 23. Jes. 1, 16 [wo aber מנגד עינים]), d. i. er hat sie nicht vor Augen, denkt nicht daran, sei es weil er sie nicht sieht u. nicht daran glaubt, wenigstens nicht dass sie ihn treffen, sei es weil er sie nicht sehen will, sie aus Frivolität oder Leichtsinn sich aus dem Sinn schlägt; das Gegentheil von 18, 23 כל־משפטיו לְנֶגְדִּי „alle s. Gerichte sind vor mir“ = ich habe sie stets vor Augen, vergegenwärtige sie mir beständig, denke stets daran; so die meisten, auch de W., Del. Oder [richtiger]: *sie sind so hoch über ihm im Himmel, dass sie nicht vor ihn kommen,* ihn nicht treffen, weit von ihm entfernt bleiben = רָחוֹק (vgl. מנגד in Gen. 21, 16. Deut. 32, 51.

---

Castelli lex. Syr.; aber wenn man ܡܪܝܪܢ *firmae* lesen dürfte, wäre die Übers. richtig). Hier. *parturiunt,* eine gangb. Bed. des Worts; u. ähnlich AE. u. K.

2. Sam. 18, 13. 2. Kön. 2, 7 u. Ps. 38, 12, in beiden letzten Stellen verbunden oder parallel mit מְרָחוֹק); so Isaki Luth. Hengstenb. Hitz. [Also auch hier der objective Grund seiner Sicherheit, stimmend zu der Klage V. 1 f., die ja dadurch veranlast ist dass Gott so lang mit seinem Gericht verzieht. — Der dritte Satz schildert sein Verhältniss zu seinen Feinden, wie der vorhergehende das zu Gott; weder Gott noch Menschen hat er zu fürchten (Luk. 18, 14). Bei den צוררי darf man nicht an die Frommen denken, welchen er Unrecht thut (Olsh.); auch liegt kein Grund vor den Begr. Dränger zu dem allgem. Gegner abzuschwächen. Die für jetzt nur zu wohl begründete, übermüthige Sicherheit des Frevlers ist viel nachdrücklicher ausgesprochen, wenn man genau bei der Wortbedeutung bleibt.] Das Wort steht im cas. abs., der in בהם wieder aufgenommen wird. יָפִיחַ בָּהֶם] von פוח = נפח, יפח eig. *blasen*, mit בְּ *anblasen*, d. i. entw. anschnauben, vor Zorn, Mordlust, vgl. Griech. ἐμπνεων ἀπειλης κ. φονου Apg. 9, 1, Lat. anhelare, inhiare (ähnl. Chald. יזעוף בהון zürnt, tobt gegen sie); oder praegn. wegblasen, verscheuchen (anblasen dass es zerstiebt), wie נפח בְּ Hagg. 1, 9 נשב [mit בְּ Jes. 40, 7]. Hiph. Gen. 15, 11. נשׁף בְּ Jes. 40, 24, vgl. Plaut. difflare legiones spiritu (so Symm. ἐκφυσᾷ, Calv. sufflare, flatu discutere et perdere, Schm. Schnurr. Hgstb.); oder umblasen, prosternere spiritu (blasen dass sie umfallen, fallen vor ihm, wie Isaki, Flam. Vat.), näml. in s. Dünkel. Oder Geberde der Verachtung, *flare rem* = spernere, fastidire, repudiare, wie נפח Hiph. Mal. 1, 13 (vgl. μεγα πνεῖν, δεινα φυσᾶν, magna flare, spirare, Arab. نفخ). So Syr. Hier. *despicit*, Schröd. Ros. Ges. de W. Del. Hitz. u. a. [Die erste dieser Erklärungen passt nicht in den Zusammenhang. Diesem entspricht am meisten die zweite, bei der am nachdrücklichsten gesagt ist, wie übermüthig u. sicher, aber auch wie erfolgreich der Frevler aller seiner Dränger sich erwehrt; auch ist sie am meisten durch den Sprachgebr. empfohlen. Die letzte gibt einen schwächeren Sinn, u. die Construction mit בְּ ist für das in diesem Sinn gebrauchte Verbum ohne Beleg.]

6. Folge seiner Macht u. seiner Ungefährdetheit: seine Sicherheit (subj.), sein Wahn dass sein Glück ihm treu bleibe. — *Wanken*] (eigentl. vom Fuss u. Tritt) gew. Bild vom Umsturz

des Glücks (im Gegensatz mit festen Tritten), wie 13, 5 u. a.; öft. vollst. ausgedr. Bild v. Füssen u. Tritten, wie 17, 5. 38, 17. 66, 9. 94, 18. 121, 3. Deut. 32, 35, oder Grundvesten 82, 5 (vgl. 11, 3). Spr. 12, 3. Ähnl. vom Berg Zion 125, 1. *Ich werde nicht wanken* u. s. w. Äusserung der Sicherheit, hier der fleischlichen, die auf die eigne Kraft vertrauend oder durch das Glück verwöhnt ihren Wohlstand unerschütterlich wähnt, wie 30, 7; aber auch derjenigen die das Vertrauen auf Gott dem Frommen einflösst, wie 16, 8. 17, 5. 62, 3. 7; u. in der 3. Person häufige Formel der Verheissung des Bestandes der Frommen in der Kraft Gottes u. der Gerechten, wie 21, 8. 46, 6. 112, 6. 125, 1. Spr. 10, 30. 12, 3. — לְדֹר וָדֹר] *auf Geschlechter hin,* oder von Geschlecht zu Geschlecht d. i. bis in die fernste Zukunft, gangbare Formel (wie 33, 11. 49, 12. 77, 9. 79, 13 u. a.), לְדֹר דֹּר, עַד דֹּר וָדֹר (Ex. 3, 15), מִדֹּר דֹּר (Ex. 17, 16), דּוֹר דּוֹרִים (72, 5), in demselben Sinn wie לְעוֹלָם וָעֶד u. לְעוֹלָם (9, 6); worin die Wiederholung zur Umschr. des Plur. u. der Allgemeinheit dient, wie יוֹם יוֹם, יוֹם וְיוֹם u. dgl. (Ges. §. 108, 4. Lehrg. §. 173, 1, c). Sie gehört eigentl. zum 1. Gl. (Ergänzung zu בַּל־אֶמּוֹט), ist aber davon getrennt worden um mit einer weitern Bestimmung versehen ein 2. Gl. u. einen Parall. zu bilden, wie oft z. B. 2, 2. 17, 7. 18, 16. 42. — אֲשֶׁר לֹא בְרָע] hat den Ausll. unnöth. Schwierigkeit gemacht u. eine Menge gezwung. Deutungen erpresst (s. Ros. S. 258—62!), die grossenth. schon durch die vorherg. Bemerkung über die Stellung des לדר ודר wegfallen. בְּרָע heisst *im Unglück,* wie Ex. 5, 19; לא ברע also *ohne Unglück* wie schon Al. *ἀνεν κακου*, Hier. *sine malo.* אשר wird am einfachsten auf דר ודר bezogen (wie schon Geier wollte): *welche ohne Unglück,* näml. für mich sein werden. Nur so verbindet sich der Satz mit לדר ודר zu einem eignen Versglied d. i. zu einer rhythm. Einheit, die durch die gew. Auffassung *der ich* od. *weil ich* (אשר st. באשר od. על־אשר) *nicht im Unglück* (frei v. U.) *bin* oder sein werde, u. durch die noch gezwungenere *bin ich* oder *werde ich sein* (einer) *der nicht im Unglück ist* (wie Ven. u. a., u. jetzt wieder Hgstb. u. Del. unter Berufung auf Jes. 8, 20) zerrissen wird. [Besser Hitz.: אשר führt, von אמר abhängig, die directe Rede ein, wie z. B. 2. Sam. 1, 4, u. ist im Satz zurückgeordnet, wie in den ganz entsprechenden Parallelen

Zach. 8, 20. 23: „von Geschlecht zu Geschlecht, dass ich nicht im Unglück sein werde“ = v. G. z. G. werde ich nicht i. U. sein; also als selbständiges Parallelglied.] Wie wenig es der zudringlichen u. übel ersonnenen Conjecturen zur Änderung der LA. oder Punctation v. Venema u. a. (s. Ros. S. 260 f.), denen auch Olsh. sich mit einer (אֵשֵׁב) anzuschliessen nicht umhin gekonnt hat, bedarf, ist von selbst klar.

V. 7—10. Unfug der ruchlosen Frevler: hinterlistige Verfolgung u. Unterdrückung d. Schwachen u. Armen mit d. Zunge u. in der That.

7. Sünden der Zunge. אָלָה] eig. *Fluch, Verwünschung,* dah. *Schwur, Eid,* weil jeder Schwur in einer Verwünschung besteht, wie aus der Constr. der Verba des Schwörens mit אִם u. אִם לֹא erhellt (daher im Lex. diese Bedeutung voranstehn sollte). Hier passt das eine wie das andere, aber in schlimmem Sinn: am besten die Grundbedeutung *Fluch*, in feindseliger Beziehung auf andere, wie häufig in d. Phrase היה (נתן) לאלה. Falsch Ew. (wie früher Hitz. u. de W., der in d. 4. Ausg. auf meine Bemerkung davon zurückgekommen) gradezu *Meineid*, was als Bedeutung aus 59, 13 (wo אלה mit כַּחַשׁ Lüge verbunden) nicht erweislich; auch an sich ist es nicht denkbar dass das gewöhnliche Wort für Eid auch den Meineid bezeichne. Man kann zwar das Wort hier wie anderwärts mit Kimchi u. a. von Flüchen womit der Böse seine lügenhaften Betheuerungen bekräftigte, also mittelbar von Meineiden verstehn: aber diese Bedeutung liegt nicht in dem Wort selbst, sondern in den Umständen. Jeder Eid kann möglicherweise ein Meineid sein: aber darum bedeutet nicht dasselbe Wort beides, sondern ob das eine oder andere muss stets aus dem Zusammenhang entschieden werden. — תֹּךְ] (auch im Syr., aber in der Form ܬܘܟܐ med. Vau von ܬܟ *beschädigen*) = *Gewaltthat, Bedrückung*, auch 55, 12 mit מִרְמָה u. 72, 14 mit חָמָס zusammengestellt; daneben תְּכָכִים Spr. 29, 13 in gleicher Bed. (wodurch sich die Abkunft v. תכך bestätigt, das aber nur im Arab. gebräuchl.). — *Unter seiner Zunge*] wie 66, 17. 140, 4 (unter den Lippen). Hiob 20, 12. Hhsl. 4, 11; sonst gew. *auf der Zunge* 15, 3. 2. Sam. 23, 2. Spr. 31, 26, wie *auf die Lippen nehmen* 16, 4, auf den Mund 50, 16. Koh. 5, 1. Die hier gebrauchte Formel ist weder vom Schlangen-

gift, wie 140, 4, entlehnt (Geier), weil sie auch in gutem Sinn vorkommt, wie 66, 17. Hhsl. 4, 11 (de W.); noch von einem Vorrath von Honig oder Leckerbissen unter der Zunge, der sich den Worten mittheilt (Schröd.): sondern die Zunge ist, wie der parall. Mund u. anderw. die Lippen, ledigl. Werkzeug der Rede; doch ist dabei vielleicht das Unheil das sie redet bildl. als ein unter ihr verborgener Vorrath gedacht. So auch Hgstb. (der nur geschmacklos das mit der andern Formel „auf d. Z." so verbindet dass aus diesem Vorrath gelegentl. einzelnes hervorgeholt u. auf die Z. gelegt werde; woraus dann s. Nachtreter, v. Lengerke, kurzer Hand eine Regel macht: „auf d. Z." sei dasj. was einer gegenwärtig ausredet, „unter d. Z." was er bereit halte!). — עָמָל וָאָוֶן] s. zu 7, 15.

V. 8—10. Frevelhafte Thaten: Schilderung der hinterlistigen Nachstellungen der Frevler gegen ihre Opfer, entlehnt vom Bilde eines Löwen der im Hinterhalt (נֹאָרֵב = סֹכָּה V. 9 lustrum) auf s. Beute lauert (vgl. V. 9). יֹשֵׁב] von lauernden Löwen 17, 12. Hiob 38, 40. — בְּמִסְתָּרִים] (auch בְּמִסְתָּר) wie 17, 12. Klgl. 3, 10, u. von Menschen 64, 5. Hab. 3, 14. — חָצֵר] im allgem. *verzäuntes, eingehegtes:* Hof, Schloss u. dgl., insbes. v. d. befestigten Lagern der Hirten- u. Wanderstämme (Beduinen) = טִירָה, wie Gen. 25, 16 (Arab. طِوَار); u. hier wol daher entlehntes Bild, weil diese zugl. berüchtigte Räuber waren u. noch sind; nicht, wie JDMich. de W. u. a., auf wirkl. räuberische Einfälle der benachbarten Arab. Stämme zu beziehen. — חֶלְכָּה] kommt nur in diesem Ps. vor, hier u. V. 14, u. in der Pluralform חֲלָכִים V. 10, von dunklem u. streit. Ursprung. Die Punctatoren haben es (wie ausdrückl. die grosse Masora zu Ex. 7, 29 bezeugt) als ein mit dem Suff. כָּה = ךָ zsgesetztes Wort betrachtet, näml. st. חֵילְךָ *dein Heer* (defect. ohne י geschr.) d. i. das Häuflein der Verfolgten, als Angehörige Gottes; ähnl. V. 10 חלכאים nach dem Keri = חֵיל כָּאִים *Heer der Verzagten:* allein grade an dieser letztern Form, welche offenbar Plur. der erstern ist, scheitert die Erklärung. Da das auslautende ה im Plur. zum Hauchbuchstaben א wird (was bei dem eigentlichen Dehnbuchstaben ה, als einem bloss angenommenen Hülfsauslaut, nie geschieht), so müste es st. א stehn, u. das Wort ein quadrilit. sein, wie schon der älteste Lexikogr. Menachem bei Isaki, „der

grosse Grammatiker" (Chajug?) bei AE., u. Kimchi urtheilen; nach dem Vorgang von SCHULTENS animadvv. u. SCHRÖD. z. d. St. (bei JHM. schon VAN TIL z. d. St.) gew. abgeleitet von חלך Arab. eig. *schwarz, finster*, dah. *unglücklich* sein (vgl. das Bild der Finsterniss im Hebr. חשך, מַחֲשַׁכִּים u. קדר): wogegen Hitz. z. d. St. einwendet dass dieses vielm. dem Hebr. חכל entspreche (aus dem es nach Böttcher durch Versetzung des ל entstanden ist; vgl. Fleischer bei Del.) u. das Äth. חגל *miser fuit* u. خلج doluit circa ossa ex lassitudine, labore vel incessu vergleicht, während andere es nach früher gangb. Weise als ein aus zwei Wurzeln zsgesetztes Wort betrachten (so noch Hgstb. aus חלה u. כאה nach Ewald kr. Gr., u. a. anders). Die Bedeutung ist durch den Zshang so gegeben dass sie bei allen verschiedenen Ableitungen dieselbe geblieben wie sie schon die alten Überss. u. die Rabb. errathen haben = עָנִי [78]). — צפן] eig. *verbergen, aufbewahren* (v. Schätzen), = טמן; hier aber *auflauern*, = ארב, wie Spr. 1, 11. 18 (derselbe Parall.) u. 56, 7 Hiph. parall. שׁמר. Der Übergang der Bed. wird gew. vermittelt durch „sich verbergen um aufzulauern" (Ges., ähnl. schon Ch. AE. Ki. במקום צפון), also Mittelbegr. heimlich: ist aber vielmehr so: *aufbewahren, hüten, bewachen, beobachten, belauern* = שׁמר (vgl. d. Parall. in 56, 7), נטר, vgl. צפה mit לְ 37, 32 (welches schon Saad. bei AE. hier zur Erkl. braucht, u. auch Al. Syr. *ἀποβλέπουσι* vor Augen gehabt zu haben scheinen, das aber von einer andern Grundbed. ausgeht u. wol nicht vrwdt. ist). Daraus erklärt sich auch allein wie es den Augen beigelegt werden kann, auf die jenes „sich verbergen" nicht passt, wie OLSH.

---

[78]) Die gramm. Form ist schwierig, u. man muss natürl. die Punctation des Textes, die zu der unstatth. masor. Deutung gehört, verlassen. Die Endung ־ָה entw. st. ־ָא, oder besser zu lesen ־ֶה (wie auch Ew. u. HITZIG annehmen: dieser חַלְכֶּה, jener חָלְכֶּה, von חֹלֶךְ Ohnmacht, wie חָפְשִׁי, mit Adjectivendung ־ֶה st. ־ִי aus ursprüngl. ־ֵי (s. zu 8, 8), hier Adjectivendung wie die Aram. ־ֵי, ־ֵא (= Hebr. ־ִי) aus welcher im Plur. ־ָאִים wird (wie im Hebräischen selbst das wurzelh. ־ֵי zuweilen, wie פְּתָאִים von פֶּתִי u. טָלָאִים von טָלֵי oder טָלֶה), u. so die Pluralform חלכאים V. 10 erklärt, die sonst keine Anal. hat (ausser etwa רָפָאִים aus רָפָה 2. Sam. 21, 16. 18. 20. 22, u. nach Hitz. die Schatten רְפָאִים aus רָפֶה welk); vgl. aber noch נִדְכָּה 51, 19 neben Plur. נִדְכָּאִים Jes. 57, 15.

richtig bemerkt, der beinahe der Versuchung יִצְפְּנוּ zu lesen erlegen wäre, wenn nicht die Anal. Spr. 1, 11. 18 gewarnt hätte.

9. Dasselbe noch weiter ausgemalt, mit ausdrücklicher Vergleichung des Löwen. סֻכָּה] st. סֻכּוֹ von סֹךְ = fem. סֻכָּה, eig. *Geflecht* (nicht Dickicht, v. סכך eig. flechten, nicht decken), dah. gew. Hütte von geflochtenen Zweigen, Laube; hier eine natürl. Laube v. den Zweigen des Gebüsches, Dickicht des Waldes, als Schlupfwinkel (מִסְתָּר) u. Hinterhalt (מַאְרָב V. 8) wilder Thiere = lustrum, wie Jer. 25, 38 u. Hiob 38, 40 (grade wie hier). Dieselbe Form סֻכָּה auch 27, 5, aber dort u. wol auch hier willkürl. punctirt st. סֻכָּה, vgl. 31, 21. Hiob 38, 40. — *Mit seinem Netz ziehen*] nicht vom Fischer oder Vogelsteller entlehnt (Geier), sondern vom Jäger, der wilde Thiere (in Fallgruben) mit Netzen oder Schlingen fängt; häufiges Bild 9, 16. 31, 5. 35, 7. 57, 7. Das Bild des Löwen ist hier unvermerkt mit dem des Jägers vertauscht, mit dem der Löwe das Fangen der Thiere gemein hat. In בְּמָשְׁכוֹ würde streng gramm. das Suff. auf d. Subj., den Jäger, gehn: *indem er an s. Netz zieht* d. i. s. Netz anzieht [vgl. מָשַׁךְ בְּ Deut. 21, 3], oder *indem er s. Netz anfasst, ergreift* (מָשַׁךְ mit בְּ = אָחַז בְּ, תָּמַךְ, תָּפַשׂ, wie בִּקֵּשׁ, בִּשְׁבָּט); jedoch erscheint es natürlicher das Suff. auf das Obj. zu beziehen; aber nicht: *indem er ihn in s. Netz zieht* (Rosenm. Ew. Del. u. Aufl. 1 dieses Comm.); denn das Netz ist Mittel ihn zu ziehen [vgl. מָשַׁךְ בְּ Jes. 5, 18. Jer. 38, 13. Hos. 11, 4. Hiob 24, 22. 40, 25; sondern entweder: indem er ihn herbeizieht (an sich zieht) mit seinem Netze (vgl. מָשַׁךְ in Jes. 5, 18. Richt. 4, 7), oder:] indem er ihn fortzieht (fortrafft) mit seinem Netze [vgl. מָשַׁךְ in 28, 3. Hez. 32, 20, wol auch Hiob 24, 22. Hitz.: wenn er ihn hascht mit seinem Netze; מָשַׁךְ = مسك prehendit, wie angebl. Richt. 4, 6, wo aber מָשַׁךְ wie häufig intrans. gebraucht ist; also gegen den hebr. Sprachgebr.]. — Zu bemerken in diesem V. die zweimalige Wiederaufnahme des vor. Verb. in dem neuen Satz (אָרַב u. חָטַף) — eine rhythm. Figur, die nicht bloss den sogen. Stufenpss. eigen, sondern überh. in d. Hebr. Poesie beliebt ist, wie 22, 5 f. 35, 15. 37, 40. 57, 4. Richt. 5, 3. 4. 5 u. a. (das Lied der Deborah ist voll davon, nebst der verwandten Anapher). Hier hat er einen rhetorischen Nachdruck.

10. Erfolg der Nachstellung. ודכה] das Keri liest יִדְכֶּה imperf., um es dem folg. Imperf. gleichförmig zu machen; das Kethibh entw. וְדָכָה perf. (so Ges. Lex.), was aber zum folg. Fut. nicht passt u. ein hartes Asyndeton damit bilden würde; oder besser Adj. וְדָכֶה (das zwar sonst nicht vorkommt aber unbedenkl. ist als Nebenform von דַּךְ u. דַּכָּא, mit intr. oder pass. Sinn, die das Verb. im Kal zu haben scheint, wie דכא, da es ein transit. Piel u. pass. Niph. bildet), als Beiwort des Verfolgten: *u. zermalmt sinkt er* (so Schröd. Ros. de W. Hgstb., u. schon unter den alten Überss. Aq. Hier.: jener ὁ δε θλασθεις καμφθησεται, ganz einstimmig mit den Neuern, dieser *confractum* subjiciet mit falscher Auffass. des יָשֹׁחַ). Aber dieses Adj. kann auch als selbst. Bezeichnung des Subj. u. gewissermassen Subst. genommen werden = דַּךְ: *der Bedrängte sinkt*, parall. חלכאים, wie V. 8 נקי mit חלכה (so Hitz. früher), was das Einfachste ist. Die Auffassungen der Alten, sowol Überss. als Rabb., sowie vieler christlichen u. selbst neuerer Ausll., sind hier fast sämmtl. verfehlt u. unbrauchbar, da sie die Worte des 1. Gl. trans. als Handlungen des Verfolgers u. Fortsetzung der Beschreibung der Nachstellungen des vor. V. nehmen: *er macht sich klein u. duckt* (bückt) *sich:* דכה se atterit (Calv.), comminuitur, colligit se contrahitque (Schnurr.); so wieder unter Bevorzugung des Keri Ew. Olsh. Del. u. Hitz., letzterer indem er zu דכה دجّ kriechen vergleicht, woraus دجى geworden ist. Allein, wenn auch יָשֹׁחַ auf diese Auffassung führen könnte (Jer. 5, 26 vgl. auch Hiob 38, 40), so scheitert sie doch an דכה, welches seinem Wortbegriff u. dem Sprachgebr. der verwandten Wörter zu Folge diese Bedeutung nicht haben kann; ferner würde der Satz in den Inhalt des vor. V., u. zwar jenseits des 2. Gl. desselben in das 1. Gl. zurückgreifen u. ein übles hysteron proteron bilden (wie schon Ros. bemerkt hat). [Wie sonderbar wäre es dass im Abschluss der Schilderung aus der Thätigkeit des Frevlers nur das Sichducken hervorgehoben wäre! Endlich erscheint es natürlich dass das Subj. von נפל dasselbe sei, wie in ישח]. — עצומיו] *seine Starken* ist zweideutig u. streitig. Viele beziehen es noch auf das Bild des Löwen, u. verstehen es ent-

V. 10. ודכה Kethibh s. ob. Keri יִדְכֶּה.

weder von s. Jungen, = catuli = כְּפִירִים eig. Starke, adulti (Schr. Ros.); od. von s. Klauen oder Zähnen, als den starken Gliedern deren er sich bedient (so die meisten älteren u. neueren Ausll., darunter de W. Del. Ew., dieser v. einem Dual. עֲצוּמַיִם, u. so auch Maur. Olsh.). Allein das Bild des Löwen, schon im letzten Gl. des vorherg. V. verlassen, ist hier nicht mehr anzunehmen (Hgstb.). Daher besser auf menschliche Verfolger bezogen, entw. von den Genossen oder Anhängern des Frevlers (JHM. u. a.), oder v. d. Kräften (viribus suis Hier. u. a.) u. Gliedern desselben, namentl. Händen u. Füssen (AE. u. Kimchi): beide entsprechend jenen beiden vom Löwen entlehnten Deutungen, aber noch gezwungener als jene. Hitz. Comm. ebenso gezwungen: die starken Maschen des Netzes. Am einfachsten ist es das Wort als pl. abstr. *Stärke, Gewalt* zu fassen, wie es viele Abstracta dieser Art gibt (Ges. §. 108, 2, a); so schon Chald. תקוף, Calv. Ruperti u. früher Hitzig. Hgstb., der sich gegen alle erklärt, nimmt „durch s. Starken" s. v. a. durch die Starken selbst, „die Individuen als dem personificirten Begriff angehörig dargestellt" (?!). — נפל] Sing. bei dem Plur. חלכאים ist zwar sonst nicht selten: hier aber, da lauter Singg. vorhergehn, auffallend. Vielleicht ist נפל mit dem vorherg. יָשֹׁחַ zu verbinden, wozu es als Ergänzung gehört, wie sonst oft כרע ונפל verbunden sind. So verbindet auch Alex. *κυψει κ. πεσεῖται*, u. Chald. alle 3 Verba (nur trans. gefast u. auf den Verfolger bezogen): וְיַדְכֵּךְ וישח ויפול. Dann würde das folg. בעצומיו חלכאים allein den zweiten Halbvers u. den Parall. bilden, wozu das Verb. aus d. ersten Gl. zu ergänzen, wie V. 6. Also: *der Bedrängte sinkt u. fällt, durch seine Stärke* (s. Starken) *die Armen* (ein Umstand- oder Adverbialsatz im 2. Gl. nachschlagend, s. zu V. 6), wodurch der Wechsel des Sing. u. Plur., auf zwei verschiedene Glieder vertheilt, seine Härte verliert; oder auch: *in seiner Gewalt sind die Armen*, ein von d. vorherg. unabhängiger Satz.

11. Wiederholung des Hauptsatzes in V. 4, womit die Schilderung der Ruchlosigkeit begann, Refrain mit erfülltem Sinn (vgl. zu 8, 10) zum Schluss der Klage: Grund, Motiv des zuletzt geschilderten Treibens (die Vorspiegelungen womit er sich verstockt u. sicher macht); zugleich Vorbereitung der folg. Bitte. שכח] Ggsatz von זכר = דרש בַּל V. 4, näml. die Frevel;

ebenso לא ראה] = פקד, לא דרש, parall. הסתיר פנים. [Die Perff. weil von der in die Vergangenheit verlegten Voraussetzung der der Gegenwart angehörigen Straflosigkeit die Rede ist; da aber jene Voraussetzung eine auch in der Gegenwart noch vorhandene ist, so konnte dem letzten Verb. durch den Zusatz לנצח eine Beziehung auf die Zukunft gegeben werden.]

Zweiter Theil u. Schluss V. 12—18: Bitte, dringende Aufforderung zum Einschreiten, zu Hülfe u. Rache. Hier treten die Buchstaben des Alphabets wieder ein, ק—ת. Zuerst

a) V. 12—14 (Str. ק u. ר) die Einleitung dazu: Berufung auf Gottes allsehendes Richterauge, s. Gerechtigkeit die solchen Unfug nicht dulden kann. Und zwar Str. ק V. 12. 13 nach der allg. Aufforderung mit קוּמָה zuerst die Vorstellung wie der Frevler Gott verhöhne, mit nochmaliger Anführung seiner Worte der Ruchlosigkeit u. Sicherheit; dann Str. ר V. 14 Widerlegung dieses Wahns: entschiedene Überzeugung u. Behauptung dass Gott den Frevel sehe u. strafe u. dem Schwachen zu Hülfe komme. קוּמָה] gew. Formel der Bitte um Einschreiten, s. zu 3, 8; zunächst parall. 9, 20. — אֵל] hier poet. auch ohne Beiwort u. Suff. (das die alten Übersss. z. Th. ergänzen, im richtigen Gefühl eines gewissen Mangels) st. אלהים, s. zu 7, 12. — *Erhebe deine Hand*] nicht grade von demjenigen der vorher der Ruhe gepflegt u. „die Hand in den Schoss gelegt" hat (Schnurr. Hgstb.), was vielmehr in קומה liegt: sondern allg. bildl. Formel = sich zur Thätigkeit anschicken, wie sonst mit שׁלח (vgl. „den Fuss aufheben", „die Augen aufheben", „die Stimme erheben" u. dgl., = sich zum Gehn, Sehn, Rufen u. s. w. anschicken, worin נשׂא am gangbarsten); hier zum richterlichen Einschreiten, zur Strafe, sich anschliessend an קומה (wie richtig Ros.), st. נטה יד oder שׁלח י׳, welches die dafür gebräuchlichsten Wörter sind (נשׂא יד kommt sonst in diesem Sinne nicht vor, sondern = sich erheben, auflehnen gegen einen Herrn, wie 2. Sam. 18, 28. 20, 21, oder zum Beten, Schwören u. dgl.). Auch die Form נְשָׂא (vollst. st. der verkürzten שָׂא) findet sich nur hier, u. mit incorr. Orthogr. נְסָה 4, 7. — ענוים s. zu 9, 13.

13. Vorstellung (Vorhalt) dass Gottes Ehre durch solches Treiben u. Reden beleidigt u. verhöhnt werde, mit lebhaftem Ausruf der Indignation wie Gott das dulden könne —

ein arg. ad hominem zur Verstärkung des Motivs der Bitte. Ebenso u. noch stärker u. wiederholt Ps. 74, 10. 18. 22. 23, mit demselben Verb. נָאַץ parall. חֵרֵף. Gehört zur vertraulichen menschl. Redeweise des Gebets, u. ist der Bewegung des Herzens natürlich, das durch Ausschütten vor Gott sich erleichtert u. s. Zuversicht stärkt, s. Calv. [עַל־מָה st. לָמָּה (oder לָמָּה, wie hier angemessen sein würde) *wozu, warum schmäht er*] d. i. darf er schmähen, duldet Gott die Schmach. Gewöhnl. in solchen Ausrufungen *bis wann* = wie lange (עַד מָה, עַד מָתַי), wie stets Ps. 74. Viell. aber steht עַל hier = עַד, wie 19, 7. 48, 11. 15. — [בַּל־תִּדְרֹשׁ indirecte Constr. *du suchest es nicht* st. dass du u. s. w., wie 9, 21; der Satz wiederholt aus V. 4: dort als Thatsache gemeldet, hier Gott selbst in s. schreienden Ungebür vorgehalten, als etwas was dringend Abstellung u. Ahndung verlangt (Hgstb.).

14. (Str. ר in einem einzigen langen Vers) Gegensatz zum Vorherg.: Widerlegung durch Verneinung der zuletzt angeführten Äusserungen der Ruchlosigkeit, u. positive Behauptung des Gegentheils. — [רָאִיתָ mit Lebhaftigkeit u. Nachdruck, fast Ausruf: *ja du siehst es*, oder *hast es gesehn*, näml. das Thun des Frevlers, das dieser unbeachtet wähnt u. dafür erklärt hatte V. 11. 13; wobei aber nicht auf das zuletzt von ihm gebrauchte Wort (דָּרַשׁ), sondern auf das V. 11 aus s. Mund angeführte רָאָה Bezug genommen ist. Ebenso den Vers beginnend mit demselben Ton der Behauptung u. in demselben Sinn, von Gottes Richterauge, steht das Wort auch 35, 22 רָאִיתָ יְהוָה (ein V. 21 vorhergehendes רָאָה im Munde der Frevler retorquirend); u. in demselben Ton der Widerlegung, wenn auch in anderm Sinn, mit כִּי 49, 11 כִּי יִרְאֶה „denn (כִּי = imo) er wird sie sehen“ (die Grube, die der Reiche V. 10 nicht zu sehen sich schmeichelt). Das Perf. kann als allg. Zeit (Praes.) aufgefast werden, oder als eigentl. Perf., mit bestimmter Beziehung auf das vorher geschilderte Treiben des Frevlers. Letzteres ist mit Hengstenberg vorzuziehen: theils weil das eben dasjenige ist worauf sich der hier widerlegte Wahn desselben bezieht; theils weil im Folgenden das richterliche Verhalten Gottes zu dem Unfug auf Erden (Sehen u. Ahnden) überhaupt, als allgemeiner Satz u. Überzeugung, aus welcher die in ראית ausgesprochene Behauptung vom Gericht des einzelnen Falls fliesst, in der allgemeinen Zeit, durch

d. Imperf., ausgedrückt ist, also sich ein Gegensatz darin darstellt. Dieses Verhältniss des allg. Satzes zu dem besondern ist durch כִּי ausgedrückt. — הִבִּיט] sehr gangbar von dem aufmerksamen u. theilnehmenden Herabschauen Gottes vom Himmel als Zeuge u. Richter auf das Thun der Menschen, namentl. den Frevel u. die Bedrückung der Hülflosen (עָמָל, חָמָס, אָוֶן u. dgl.), wie 33, 13. 80, 15. 102, 20 (parall. הִשְׁקִיף wie 14, 2). Hab. 1, 3. 13. Jes. 63, 15. Klgl. 1, 11. 5, 1. — Der Unfug der Frevler u. das Unheil das sie anrichten, der Gegenstand des göttlichen Ahndens, ist bezeichnet durch עָמָל וָכַעַס] (wie sonst durch עָמָל וְאָוֶן): ersteres mehr von der objectiven Seite (s. darüber zu 7, 15), letzteres mehr von der subjectiven, dem Kummer u. Unwillen darüber (s. zu 6, 8), doch in dieser Zusammenstellung, wie Hiob 6, 2, mit schwebender Grenze, grade wie im Lat. zwischen *aerumna* u. *aegrimonia* oder *aegritudo* (s. Döderlein Lat. Etymol. u. Synonn. IV, 420ff.). — לָתֵת בְּיָדֶךָ] eigentl. *um es in deine Hand zu thun* oder zu *legen* (נתן bekanntl. nicht bloss geben, sondern ursprüngl. = *do*, *δοω*, *θεω*, Skr. *dâ*, *dhâ* = *thun*, machen). Dies verstehn die meisten Neueren, nach der vermeintlichen Analogie von Jes. 49, 16 עַל־כַּפַּיִם חֲקוֹתִיךְ *auf die Hände* habe ich dich *gezeichnet*, entw. (wie Schröd.) von einem Einzeichnen auf eine Schreibtafel in der Hand, od. nach Schnurr. in die Hand Gottes selbst zur Erinnerung, oder Einprägen eines Erinnerungszeichens in die Hand (bei Jes. das Bild Jerusalems, um es sich stets gegenwärtig zu halten, poet. von stetem Andenken u. Fürsorge); hier in bösem Sinn = Gedenken der Unthaten um sie zu strafen (so u. a. de W. Ew. früher auch Hitz., die gradezu übersetzen „es zu *zeichnen* in deine Hand"). Aber das kann weder נתן ביד nach d. Sprachgebrauch heissen, noch ist es selbst in der verglichenen Stelle des Jesaj. begründet (wo von keinem Zeichnen des Bildes Jerusalems auf die Hand Gottes die Rede ist, sondern vielmehr von einem Bezeichnen der Hände Israels, näml. mit einem Zeichen der Angehörigkeit, wie 44, 5), u. mit dieser Grundlage fällt die ganze Erklärung zusammen. Besser schon einige alte Überss. nach d. gewöhnl. Sinn der Phrase: *um sie in deine Hand zu übergeben* (Alex. Symm.), oder pass. „dass es übergeben werde in deine Hand" (Syr. Hier.), näml. die strafende Hand Gottes,

gleichs. die vollstreckende Gewalt, also = um es zu strafen; nur ist es gezwungen dass Gott etwas seiner eignen Hand übergeben soll. Die Auffassung ist nur zulässig wenn man die Worte mit dem folgenden Satz verbindet: *in deine Hand übergebend überlässt dir's der Unglückliche;* der Inf. mit לְ nicht den Zweck angebend, sondern die Art u. Weise des Überlassens bestimmend (= Gerundium in -ndo). Besser aber bleibt man bei der vorliegenden Interpunction. *In die Hand thun* aber ist wol nichts anders als ganz einfach unser *in die Hand nehmen,* d. i. die thätige Erweisung oder Vollziehung seines Wissens (nämlich der vorherg. Wahrnehmung des Unfugs auf Erden), die Thatkräftigkeit u. praktische Folge des göttl. Wissens, der Übergang desselben zum Thun, zur Ausübung der Strafgerechtigkeit, worum sich's hier handelt u. der Dichter so dringend bittet[79]). So auch Hitz. Ganz unrichtig nach d. Vorgang der Chald. AE. JHM. u. noch Ges. Lex. = *zu vergelten* (נתן *reddere*) *durch deine Hand,* was נתן nicht bedeuten kann. — [עזב mit עַל *überlassen,* wie öft. mit לְ, אֶל, בְּיַד: 16, 10. 37, 33. 49, 11. Gen. 39, 6. Lev. 19, 10. Ex. 23, 5 (wo das Object des

[79]) So, wie ich jetzt sehe, schon ältere Ausll. (in Poli synops.): namentl. Münster „ut *reponas* in manum tuam" h. e. ut conserves (näml. im Gedächtniss = נטר) et ultionem de eis sumas: quod enim in manum ponitur, non facile oblivioni datur; Vatabl. „ut *ponas* (injuriam piis illatam) *in manibus tuis* d. i. ut paratus semper sis ad rependendam injuriam"; Calv. „ut *ponas in manum,* quod nihil aliud quam serio et cum effectu cognoscere" (über d. Zshang mit d. folg. Satz s. nachher); Rud. „ut tuo judicio rem disceptes, et in tua manu sit tota posita, quam persequaris quando volueris, penes te est cognitio et ultio". Piscator u. Ainsw. „ut *sumas negotium in manum tuam*"; u. ähnl. Geier „Deus injurias piis illatas non intueris instar otiosi spectatoris, sed visas *reponis in manum tuam,* velut ad continuam recordationem, ut suo tempore certissime ulciscaris, cf. Jes. 49, 16 aliq. in manus suas sculpere = certo recordari (welche Stelle er zuerst verglichen hat, ohne aber, wie man ihm beimisst, daraus die Bed. „zeichnen" für נתן zu folgern, was erst Schröd. u. Schnurr. gethan haben). Dahin gehört auch Stier (v. Meier), u. (mit etwas andrer u. schiefer Beziehung des Bilds) Hengstb.: „sie zu *geben* (legen) *in deine Hand*", als „Zeichen dass er sie zu s. Zeit an s. Feinden rächen wird, dass nichts von ihren Leiden ihm entgeht" (?), u. Del.: Gott bewahrt die Leiden der Frommen in seiner Hand (?) auf um sie zu seiner Zeit in der Vergeltung zurückzugeben, vgl. 56, 9 „lege m. Thränen in deinen Schlauch, ja sie stehen in deinem Buch".

Überlassens die Last ist). Hiob 39, 11. 14, u. גֹּל עַל, הַשְׁלֵךְ עַל Ps. 22, 9. 11. 37, 5. 55, 23; hier als Act des Vertrauens = Gott anheimstellen, abs. mit leicht zu ergänzendem Object (das Gericht, s. Sache, oder sich selbst) [80]). — *Waise*] synekd. u. typisch für Hülflose u. Arme überh., wie V. 18 (vgl. 68, 6. Hiob 6, 27. 22, 9. Klgl. 5, 3 u. so oft bei d. Propheten neben den Witwen); Gegenstand besondrer göttlicher Obhut u. heiliger Pflichten (pietas, חֶסֶד, s. zu 4, 4) nach der Denkart u. Sitte aller Völker, weil ihres natürlichen Beschützers u. Unterstützers beraubt. Der Accus. (עזר gewöhnl. mit Acc.) vorangestellt mit Nachdruck, wie 49, 8.

b) V. 15—18 (Str. ש, ת): die Aufforderung selbst, nebst Zuversicht der Erhörung.

15. *Zerbrich den Arm*] d. i. die Macht des Frevlers, wie 37, 17. vgl. 3, 8 die Zähne (als die Waffe u. Werkzeug d. wild. Thiers); s. Randnote. — וָרָע] = רשע, nominat. abs. nach d. gew. Annahme. — תִּדְרוֹשׁ u. s. w.] *suchen u. nicht finden* ist eine häufige poet. Formel für spurlose Vernichtung, namentl. des Frevlers, wie 37, 36. Jes. 41, 12. Aber wer ist das Subject? Gewöhnl. [u. wol mit Recht] nimmt man's als zweite Pers. u. Jhvh als den Angeredeten, wie im 1. Gl. im Imper. u. im ganzen Ps. [u. zwar in dem Sinn: die Unschädlichmachung des Frevlers (wovon zuvor) möge eine so vollständige sein, dass seine Bosheit spurlos verschwunden ist, so dass Gott, wenn er nach ihr sucht, um etwa vorgekommene zu bestrafen, keine mehr findet. Treffend hat Hengstb. bemerkt dass dieser Wunsch in einer gewissen gegensätzlich-ironischen Beziehung zu dem בל ידרש im Mund des Frevlers V. 4. 11. 13 steht, wess-

---

V. 15 שְׁבֹר. Hitz. spricht שָׁבַר aus u. zieht וָרָע mit Al. Vulg. Syr. u. Erf. Hdss. 1. 3 zum 1. Glied.

[80]) Calv. fasst die Verbindung mit d. vorherg. Satz so: nostrum est patienter quiescere quamdiu in manu Dei reposita erit vindicta . . ideo mox sequitur *super te relinquet pauper* i. e. dandum esse tempus Dei providentiae, ut pii homines, dum misere premuntur, suas curas in Dei sinum rejiciant, et postquam suam ei salutem commendaverint, non festinent in votis suis, sed exonerati respirent, donec u. s. w. Ähnl. Rud. (vgl. Note 79): tibi ergo se et causam suam permittunt, tibi vindictam.

halb auch das Verb. דרשׁ, nicht wie in den angef. Parall. בקשׁ, gebraucht ist (geg. Del.'s Einwendung). Gott bleibt immerfort ein דֹּרֵשׁ רָשַׁע (vgl. 7, 12); der Psalmist aber wünscht es möge einmal dahin kommen, dass er nichts mehr zu bestrafen findet. — Unzulässig ist es aber דרשׁ gradezu wie in V. 4. 13. 9, 13 in der Bedeutung „bestrafen" zu nehmen]: *bestrafe* (ahnde) *seine Bosheit so dass* sie gänzlich vernichtet werde, u. *du nichts mehr* (zu bestrafen) *findest* d. h. bis nichts mehr davon übrig ist. So namentl. Flam. (pass.) Geier JHM. Ven. Ros. Clauss Hgstb. Del. Denn 1) geht bei dieser Fassung des דרשׁ (wofür auch sonst מצא steht z. B. Gen. 44, 16. Num. 32, 23 vgl. Ps. 21, 9) der offenbare Gegensatz von דרשׁ u. מצא *suchen* u. *finden* verloren; 2) kann dieselbe Bosheit die schon bestraft also gefunden ist, nicht noch einmal als Gegenstand des göttlichen Suchens gedacht werden, am wenigsten aber des „Nichtfindens", was gradezu eine Ungereimtheit aussagen würde. — Die 2. Pers. könnte aber auch nur die allgemeine des ersten besten Hörers oder Lesers in allgem. Sprüchen sein, wie in allen Sprachen, bes. im Lat. u. auch im Hebr. (z. B. in בְּאָהֳךָ u. in Gesetzen u. Sprüchen), statt des Pass. oder der unbest. Person *man:* also *man suche s. Ungerechtigkeit, finde* (sie) *nicht* oder sie werde gesucht, nicht gefunden). *Seine Ungerechtigkeit* statt des Ungerechten selbst, weil sie eben der Gegenstand d. Klage u. Bitte ist: die bish. sich so fühlb. machte, die überall d. Blick begegnet, u. deren Bestrafung die Welt v. diesem widrigen Anblick u. dieser Geisel befreit; also mit d. Gefühl der Befreiung u. Genugthuung gesprochen, wie dieselbe Formel (nur בקשׁ st. דרשׁ) Jes. 41, 12 „du wirst sie suchen u. nicht mehr finden, deine Widersacher" (an das Isr. Volk gerichtet), vgl. Jes. 33, 18 ff. So Hitzig u. schon die meisten alten Überss. (Al. S. Th. Syr. Ch.) u. mehrere ältere Ausll. [Unannehmbar ist der Vorschlag Hupf.'s רשׁעו als Subj., תדרשׁ als 3. Pers. Fem. u. רע als vorausgestelltes Object zu betrachten: den Bösen suche seine Ungerechtigkeit, finde (ihn) nicht oder futur.: u. den Bösen wird suchen s. Ung., nicht finden; die Ungerechtigkeit personificirt, wie Gen. 4, 7. Ps. 36, 2, als höhere Macht, die ein bereites Werkzeug u. alten vertrauten Genossen verloren hat; ähnl. der Personif. in der verwandt. Formel 103, 16. Hiob 7, 10.

8, 18. 20, 9, wo die Stätte des Frevlers ihn nach s. Untergang nicht mehr kennt oder verläugnet. Denn רֶשַׁע ist Masc. u. רִשְׁעוֹ kann nicht f. רִשְׁעָתוֹ stehen].

16. [Für die Erhörung seiner Bitte hat der Psalmist eine Bürgschaft daran dass Jhvh immer u. ewig König (des Gottesreichs) ist, u. an der Erfahrungsthatsache dass Heiden aus seinem Lande vertilgt worden sind, ein Satz der ganz wie die in 9, 6f. 16 f. aufzufassen ist.] *Jhvh ist König*] näml. des heil. Landes, sowie des heil. Volks (vgl. „aus seinem Lande" im 2. Gl.), in Bezug auf d. theokr. Verhältniss, nicht etwa das allgemeine als Weltregent (Schnurr.). Hier passend zur Erinnerung an s. Pflicht Gerechtigkeit zu handhaben, u. solche Bösewichter nicht in s. Lande zu dulden. Demnach *sein Land* im 2. Gl. = das Land Kanaan. — אבד] mit מִן הָאָרֶץ eig. *vergehn, schwinden aus dem Lande*, = pass. vertilgt, vertrieben werden a. d. L., ist gangb. Formel von d. Ausrottung der Kanaaniter aus d. heil. Lande; dah. v. jeder nach diesem Muster angedrohten: Deut. 4, 26. 8, 20. 11, 17. 12, 4. 28, 20. 63. Jos. 23, 13. 16. Jer. 49, 38. Hez. 25, 7. Ps. 21, 11. 34, 17 u. a. (vgl. die Phrase „vergehn vor Gottes Angesicht" von d. Gottlosen). Auf jenen Act königl. Rechtspflege (denn das war sie bekanntl. wegen der Greuel der Kanaaniter, wie Gen. 15, 16. Lev. 18, 24 ff. 20, 22 f. Num. 35, 33 f. ausdrückl. bemerkt ist, verbunden m. d. Erklärung dass dasselbe Gericht sich bei gleichen Greueln auch an dem Isr. Volk wiederholen werde, vgl. den Grundsatz schon Gen. 4, 11) wird hier zurückgesehen. Daher das Wort גּוֹיִם] gewählt, = *Heiden* aber zugl. typisch für alle Gottlosen u. Schlechten. Das Perf. ist demgemäss gramm. nicht perf. propheticum st. fut. (Schnurr. Ros. de W. u. a.); auch nicht blosse Zuversicht u. inneres Schauen des Glaubens, der die Feinde schon vernichtet sieht (Hengenstb. vgl. de Muys Geier): sondern wirkl. perf. von jener Thatsache; diese selbst aber ist Typus u. Unterpfand dafür dass Gott ebenso sein heiliges Land von allen Frevlern säubern wird, wie einst v. den Kanaanitern.

17. 18. [Ausdruck der Zuversicht, auf V. 16 gegründet.] *Der Wunsch* (das Gebet) *der Gedrückten*] ist natürl. der nach Befreiung von dem Druck. — *Jhvh erhört* ihn] durch Hand-

habung der Gerechtigkeit, durch göttliches Gericht, wie aus dem לִשְׁפֹּט u. s. w. im folg. V. erhellt, welches (wovon sogl.) mit d. vorherg. תקשיב אזנך zusammen einen erläuternden Parall. zu diesem Satz bildet (Schröd. Ros.) שָׁמַעְתָּ kann eig. perf. sein: *du hast gehört,* eine Zuversicht der Erhörung am Schluss wie 6, 9. 10; doch kann es auch gemäss dem folg. תכין u. d. parall. תַּקְשִׁיב nur d. allg. Zeit oder Gegenwart allgemeiner Sätze sein, die sogut im Perf. als Imperf. ausgedrückt werden können. — תָּכִין לִבָּם] eig. *machst feststehn,* oder *wirst feststehn machen,* eigentl. den Fuss, Tritt (auch Stul, Thron u. s. w.), daher bildl. das *Herz* der Gedrückten = machst fest, getrost, muthig; das causat. von נָכוֹן לֵב, ein festes, getrostes, oder in s. Gesinnung nicht wankendes Herz (51, 12. 57, 8. 78, 37. 112, 7), im Gegensatz m. d. bewegten, bebenden, in s. Haltung erschütterten, zwischen Furcht u. Hoffnung oder andern entgegengesetzten Trieben schwankenden unbeständigen Herzen (Ros.). Hier macht es Gott fest durch die Erhörung, oder vielmehr durch den Glauben, die innere Zuversicht auf die Erhörung ihres Gebets (Hgstb.). Die Redensart ist allerdings singulär. Daher will Böttcher תָּכִין לְ (v. תְּכִין לֵב) lesen = ihre Herzensrichtung, ihr Verlangen [womit allerdings ein guter Parall. hergestellt, aber auch ein noch singulärerer Ausdruck angenommen würde]. Hitz. emendirt לִבְּךָ, parall. אזנך: du richtest deinen Sinn, u. lässt von beiden Parallelsätzen das folg. לשפט abhängen (vgl. 2. Chr. 12, 14). [Allein das Aufmerkenlassen des Ohrs sollte dann dem Richten des Sinns vorangehen (vgl. z. B. Spr. 2, 2); vielmehr wird zweimal nach dem Hören der Erfolg desselben angegeben, zuerst in selbständigem Satz, dann im Inf. mit לְ]. — Mit תַּקְשִׁיב אָזְנֶךָ sind ohne Zw. gradezu die folg. Worte zu verbinden: da es sich mit תכין לְ zu keiner Einheit des Gedankens verbindet, vielmehr d. שמעת parall. ist, u. da andrerseits לשפט keinen Satz für sich bilden kann [u. als Folge (Zweck) des Aufmerkens d. תכין לְ parall. ist. Der Verstheiler sollte also entw. bei לבם oder besser bei ודך stehen; der letzte V. ist dann eingliedrig oder nur durch eine Cäsur (bei ליערץ Athn. zu setzen) getheilt, vgl. z. B. Ex. 15, 18]. הקשיב אזן = *adhibere, praebere aurem* (eig. caus. *aufmerken, hören machen,* v. קשׁב aufmerken, hören, v. Ohr Jes. 32, 3); vollst. nur hier u. Spr. 2, 2,

sonst stets abs., wie הֲכִין, שִׂים (ohne לֵב) Lat. attendere, advertere (ohne animum). Hier ist es das Gehör das der Richter den Klagen der Unterdrückten gewährt, u. das, wie das Verhör des Angeklagten, der Entscheidung vorhergeht, vgl. d. folg. לִשְׁפֹּט. — *Richten*] hier = Recht schaffen, wie 7, 9 (s. zu 9, 5), also = schützen, befreien. לְשַׁפֵּט Absicht oder Folge des Gehörgebens, oder auch Erläuterung der Art u. Weise oder des Inhalts desselben = indem du richtest (vgl. zu לָתֵת V. 14). — *Waise* s. V. 14. דָּךְ s. zu 9, 10. — בל יוסיף עוד לערץ u. s. w. ist verschiedener Auffassung fähig, jenachdem man אנוש als Subj. oder als Obj. u. ערץ in der einfachen intr. oder act. Bedeutung *fürchten, scheuen,* oder der causat. *schrecken, scheuchen* nimmt, die beide gleich gebräuchlich sind, u. מן־הארץ mit dem Verb. לערץ oder mit אנוש verbindet. Zu verwerfen ist aber die Erklärung: *man* (unbest. Subj.) oder *er* (der Gewaltthätige) *wird nicht ferner schrecken* (scheuchen) *den Menschen* (d. i. den Armen = עני) *aus dem Lande.* So Syr. Schröd. Ros. de W. (der dabei, wie auch Del., בַּל in der unerweisl. Bed. damit nicht = פֶּן nimmt), Hitz. (früher). Denn — abgesehen davon dass kein bequemes Subj. in der Nähe ist — wird אנוש sonst nie v. den frommen Duldern der Pss. (עני u. dgl.), sondern gew. in bösem Sinn gebraucht, wie 9, 20 f. (hier bes. beweisend als die nächste Parallelstelle) 56, 2. 66, 12. Dasselbe entscheidet auch gegen Böttchers (Neue Ährenl.) Erklär.: nicht wird ferner bestürzt aus d. Lande fliehen der (elende) Mensch. — [Ferner ist wegen der Parall. 9, 20 f. abzulehnen die Erklärung: *nicht ferner wird er* (עני = יתום ודך) *fürchten den Menschen von d. Erde* (AE.). Aber auch die Auffassung: *nicht wird ferner trotzen* (vgl. ערץ Jes. 47, 12), sich auflehnen gegen dich, den im Himmel thronenden Gott, *der Mensch von der Erde her* (מן־הארץ zum Verb.); so v. Meyer, Stier, Hitz. Comm. Denn vom Trotzen gegen Gott kann in diesem Zusammenhang nicht die Rede sein.] Demnach scheint אנש מן ה׳ zu einem Begriff verbunden werden zu müssen = Erdenmensch; es ist Subj., u. ערץ ist entw. causat. zu nehmen, mit ergänztem Obj.: *nicht ferner wird sie* (die Armen) *schrecken der Mensch v. d. E.* (so Kimchi), oder besser absol. = Furcht einflössen, schrecklich, furchtbar sein = נורא, wie im Niph. u. in

עָרִיץ (Calv.); oder *trotzen* = trotzig, stolz sein (wie Alex. *μεγαλαυχειν* Hier. superbire, Luth. Hgstb.), oder auch *gewaltthätig sein*, Gewaltthat üben, wie gew. in עָרִיץ = *ὑβριστης* (Schm. JHMich. Del.). Die Verbindung *Mensch v. d. Erde* = Erdenmensch, Sterblicher ist allerdings etwas ungewöhnl., u. Schröd. wendet ein dass wenn von dem Urspr. des Menschen aus Staub die Rede sei, stets עפר oder האדמה gebraucht werde: doch ist dabei die Erde auch nicht grade als Stoff woraus er gemacht ist, sondern als Ort der Abkunft, Heimath zu betrachten, wie מִן öft. in ähnl. Begriffen 17, 14 מִתִּים מִחֶלֶד Weltmenschen [?], 80, 14 חֲזִיר מִיָּעַר Waldschwein (beide schon v. JHM. angeführt); u. d. Erde viell. im Ggstz. mit dem Himmel, sofern der Mensch in Ggstz. mit Gott gestellt ist (Hgstb.), der schon in dem Begriff von אנוש liegt, wie 9, 20 f. (s. zu d. St.). So schon Calv.: „*e terra* tacitam continet antithesin inter humile terrae domicilium et coelorum altitudinem. [Jedoch kann מִן־הָאָרֶץ auch bei dieser Auffassung mit dem Verb. verbunden werden, wie in 148, 7 מִן־הָאָרֶץ den Ausgangsort des Lobs bezeichnet, im Ggstz. mit V. 1 מִן־הַשָּׁמַיִם: *nicht ferner wird Schrecken einflössen der Mensch v. d. Erde her.* Jedenfalls spricht der Psalmist, entsprechend dem Wunsch 9, 20 f., zum Schluss die Zuversicht aus: es werde durch Gottes Gericht dahin kommen dass kein Frevler, überh. kein Mensch mehr für andere furchtbar sein, vielmehr allein noch Jhvh im Himmel מְרוֹמָא u. מֵעָרִיץ (Jes. 8, 12 f.) sein werde, womit dann seiner Klage V. 2 vollständig abgeholfen ist.]

---

## Psalm XI.

Aufblick von den Wirren auf Erden zu dem gerechten Richter im Himmel.

1. [Dem Meister, von David].
Zu Jhvh hab' ich Zuflucht genommen:
wie mögt ihr sprechen zu meiner Seele: „fliehet auf euren Berg, Gevögel"!

2. „Denn siehe die Ungerechten treten (spannen) den Bogen,
„haben gerichtet ihren Pfeil auf der Sehne,
„zu schiessen im Finstern auf die welche redlichen Herzens sind.
3. „Denn die Säulen werden zertrümmert:
„der Gerechte — was hat er gethan (ausgerichtet)?“
4. Jhvh in seinem heiligen Palast,
Jhvh, dessen Stul im Himmel:
seine Augen schauen,
seine Wimpern prüfen die Menschensöhne.
5. Jhvh prüft (erprobt) den Gerechten:
aber den Ungerechten u. den Unrecht Liebenden hasst seine Seele.
6. Er lasse regnen auf die Ungerechten als Netze (oder in Massen) Feuer und Schwefel,
und Zornhauch sei ihr Becher-Theil.
7. Denn gerecht ist Jhvh, Gerechtigkeit hat er lieb;
die Redlichen werden schauen sein Angesicht.

---

Ein Verfolgter weist kleinmüthige Betrachtungen seiner Gefahr u. die Ermahnung zur Flucht zurück, mit Hinweisung auf Jhvh, den allsehenden Zeugen u. gerechten Richter des menschlichen Thuns, der den Frevler u. sein Treiben hasst, u. ihn, wie einst Sodom, durch seine Strafgerichte vertilgen wird, den Redlichen aber liebt u. seiner Gnade würdigt.

Zwei Strophen: 1) V. 1—3 [furchtlose Zuversicht gegenüber der kleinmüthigen u. feigen Sorge um persönl. Sicherheit]; 2) V. 4—7 [Gewissheit dass Gott durch sein Gericht die Frevler vernichten u. in seiner Gnade die Redlichen seines Heils theilhaftig machen wird].

Über die Veranlassung u. Situation des Ps. die gewöhnlichen Vermuthungen: die Saulische Verfolgung (Ew.), die Empörung Absaloms (Hgstb. Del.); Hitzig (Pss. II, 15 f. u. Comm.) die Zeit der Kämpfe Davids m. d. Philistern, insbes. die Aufforderung von seinen Leuten 2. Sam. 21, 17 s. Person nicht mehr in Gefahr zu setzen (vgl. V. 1—3); Paulus die Bedrängniss Hizkiahs durch Sanherib; de Wette seine gewöhnl. Annahme dass die „Ungerechten“ u. Verfolger auswärtige Nationalfeinde, u. die „Gerechten“ u. „Redlichen“ die Israeliten zur Zeit feindl. Invasionen seien. Das alles ist unerweisl. u. zum Verständniss des Ps. unnöthig. [Wie könnten die im Finstern auf die Redlichen schiessenden Feinde Nationalfeinde sein, die mit Israel im Krieg begriffen sind?!] Aus dem Motiv der Flucht V. 3 erhellt nur (wie auch de W. in d. 4. A. zugibt) dass ein Zustand der Anarchie u. Auflösung in der Gesellschaft eingetreten war, wo die Schlechten freies Spiel hatten u. den Rechtschaffenen alle Wirksam-

keit entzogen, u. diesen kaum etwas andres als auf ihre eigne Sicherheit zu denken übrig schien. So auch Hgstb., der aber, wie gewöhnlich, in das entgegengesetzte Extrem fällt, u. mit Beseitigung aller persönlichen Beziehung das Subject des Ps. als eine blosse Personification oder ideale Person, als Repraesentanten des Gerechten überh. u. des guten Princips im Kampf mit dem bösen betrachtet, wie David bisher dagestanden u. hier auf Grund dieser Erfahrungen sich auch andern Gerechten in ähnl. Lagen zum Muster darstelle. Seb. Schmid gibt den Grundgedanken des Ps. gut durch die Überschrift seiner Übers. an: tentatio pii tum per mundi illecebras (V. 1) tum persecutiones (V. 2. 3), sed Deo confidentis et justum ejus judicium exspectantis (V. 4 ff.). — Schliesslich kann ich nicht umhin in diesem Ps. die Auslegung Hengstenbergs zu loben, mit der ich in den Hauptpuncten in Einstimmung bin; u. zwar einer unabhängigen, da ich immer so erklärt habe.

V. 1 — 3. Zuversicht gegenüber den Eingebungen des Kleinmuths u. der gemeinen Klugheit in einer krit. Lage der Dinge, wie sie V. 2 u. 3 beschrieben ist, wo bei Auflös. d. Ordnung u. des Rechtszustandes die Rechtschaffenen den Angriffen u. Nachstellungen der Schlechten blossgestellt sind, u. daher die Klugheit allen Widerstand als unnütz aufzugeben, u. nur auf Flucht u. Rettung des eignen Ich zu denken räth. Es sind nicht Feinde, sondern offenbar kleinmüthige Freunde oder Parteigenossen des Dichters (wie aus ihrer Beschreibung der Gefahr V. 2 u. 3 erhellt) denen diese Besorgnisse u. Rathschläge in den Mund gelegt sind: aber in der That ist es nur die Stimme des natürl. Herzens, der fleischl. kurzsichtigen am äussern Schein klebenden selbstsüchtigen u. daher feigen Ansicht u. Gesinnung, die hier in den Worten der V. 1 redend eingeführten Personen ertönt, gleichs. „Personificationen der zweifelnden Gedanken", mit Hgstb. zu reden. So schon Calv., der darin eine Erwähnung der geistl. Kämpfe sieht die der Dichter mit d. Schwachheit des Fleisches u. d. Eindruck den die allg. Mahnungen zur Verzweiflung darauf machten, zu bestehn gehabt, aber durch den Glauben an Gottes Verheissungen überwunden habe.

1. *Bei Jhvh habe ich Zuflucht gefunden!*] ist der Ausspruch des Glaubens womit der Dichter beginnt, den er gleich von vorn herein den folgenden kleinmüthigen Erwägungen, zunächst dem Rath im 2. Gl. auf das Gebirge zu entfliehen, entgegensetzt; womit er auf den Fels der Sicherheit zeigt auf

dem er schon steht, u. somit die Thorheit des folgenden Raths einen andern Fels der Zuflucht im Gebirge zu suchen anschaulich macht; später V. 4 ff. weiter nachgewiesen. בְּ חסה] s. zu 2, 12; hier ist חסיתי eigentliches Perf.: *ich habe Zuflucht* (nicht nur gesucht sondern auch) *gefunden*, u. gewissermassen ein Ausruf der freudigen Zuversicht u. Gewissheit eine solche zu haben, womit er jene Anmuthungen zurückweist, sich gleichs. von ihnen losreisst u. mit einem herzhaften Sprung auf seinen Fels stellt. Daher der folg. Ausruf der Verwunderung *wie mögt ihr sprechen* u. s. w.], der die Thorheit ausdrückt dem der bereits auf einem festen Grund steht die Flucht nach einem andern zu rathen. Auch Calv. (der die Frage annon licuerit ei fugere aufwirft u. erwägt) findet in dem Vers die Lehre: quamlibet nos mundus exagitet, semper tamen in statione nostra manendum esse, ne a Dei promissionibus excidamus, vel ipsae nobis excidant. אֵיךְ mit dem Perf. ein Ausruf der Verwunderung über geschehenes, ist mit dem Imperf. (als Potentialis oder Subjunctiv) im allg. ein Ausruf der Verwerfung, wodurch etwas als unmöglich oder unstatthaft lebhaft zurückgewiesen wird: in der 1. Person als unwürdige oder dem Gefühl widerstrebende Zumuthung abgelehnt oder mit Abscheu zurückgestossen = לֹא אוּכַל, wie z. B. 137, 4. Gen. 39, 9. 44, 8. 34; in der 2. Person, wie hier, ein Thun anderer als thöricht u. ungebürlich mit Befremdung aufgenommen u. zum Vorwurf gemacht. — לְנַפְשִׁי] s. zu 3, 3. Hier nach Calv. significans pectus suum fuisse confixum probrosa illa rejectione. Der Plur. in נודוּ (s. krit. Note) schliesst die Genossen d. Dichters

---

V. 1. נודד das Kethibh zu lesen נודדוּ im Plur., wofür das Keri נודֵד sing. fem. liest, offenbar nur um es dem vorherg. נַפְשִׁי entsprechend zu machen, u. so den Widerspruch zwischen Sing. u. Plur. in beiden wegzuschaffen. Ebenso verfahren aus gleichem Grund die alten Überss., die sämmtl. das Verbum als Singular ausdrücken, u. die meisten Ausll. Allein dadurch entsteht eine doppelte Unzuträglichkeit ja Ungereimtheit: 1) ein Widerspruch mit dem Pluralsuff. in הַרְכֶם, welches die Jüd. Kritik sehr inconsequenterweise stehn gelassen hat; 2) das *fliehen* passt nicht zur *Seele*, welche ein Sitz der Empfindung, nicht der That ist (Hengstb.); [vgl. jedoch 124, 7]. Die alten Überss. umgehn die erste Schwierigkeit, indem sie das Suffix. כֶם übergehn, u. mit Einschiebung einer Vergleichungspartikel vor צפור übersetzen: „fliehe auf den Berg (die Berge) wie ein Vogel (Sper-

mit ein, die in gleicher Lage u. Gefahr waren (Calv.), od. steht sofern sein Fall als Beispiel u. Typus einer ganzen Gattung ge-

---

ling)". Man hat daher vermuthet dass sie בָּמוֹ (poet. = בְּ) st. בָּם gelesen hätten, u. dieser angebl. Lesart folgen viele Neuere (besonders empfohlen von J. Fr. Fischer de verss. Graec. V. T. litt. Hebr. magistris, S. 165 ff.): allein das Suff. ist nur als unverträgl. mit d. Sing. kurzer Hand weggelassen; auch würde הַר ohne Suff. nicht selbständig stehn können sondern den Artikel annehmen müssen (was auch von der Ändernng Stuhlmanns in הָרִים gilt), also die LA. auch grammatisch unstatthaft sein. Man hat nach dem Vorgang von L. de Dieu die harte Verbindung des Sing. נודי mit dem Pluralsuff. durch Vergleichung derselben Constr. Mich. 1, 11 עֹבְרִי לָכֶם יוֹשֶׁבֶת שָׁפִיר als echt Hebraeisch wollen erweisen wollen: allein dort ist das Subject eine Stadt, die bekanntlich einen Wechselbegriff mit den Bewohnern (wie Land mit Volk) bildet, u. daher bald als fem. sing. bald als collect. mit d. plur. masc. construirt wird (Ges. §. 107, 3, d); was auf die Seele (נפשי) hier keine Anwendung leidet, mit welcher ein Pluralsuff. schlechterdings unvereinbar ist. Das Keri ist demnach in jeder Hinsicht verwerflich. Das richtige Urtheil über d. Werth des Keri sowol als sein Grund, die Verlegenh. der Jüd. Kritiker die es eingegeben, fällt schon Calv. Aber grade seine Ungereimtheit hat ihm bei unsren neuesten Kritikern zum guten Vorurtheil gereicht, u. bei Hitzig u. nach früherem Schwanken bei de Wette in der 4. Ausg. endlich den entschiedenen Sieg über das Kethibh verschafft. Eine solche blinde Gewalt übt der herkömml. Kanon dass „die schwerere Lesart vorzuziehen" selbst über so kritische Männer! Überhaupt aber wird so viel Götzendienst mit diesem Kanon getrieben, dass es noth thäte sich endlich einmal darüber ins Klare zu setzen. Es ist offenbar dass er überh. nur da Anwendung leidet wo die Fortpflanzung des Textes den gewöhnlichen Bedingungen menschlicher Überlieferung unterliegt, u. namentl. der Reflexion der Abschreiber ein gewisser Spielraum gestattet ist. Das gilt auch vom A. T. unstreitig in den frühesten Zeiten der Überlieferung, wie die Varr. in den Parallelstellen u. dem Sam. Pentat. beweisen: aber nicht mehr in der Zeit woraus unsre Zeugen des Textes stammen, wo der Text in seiner innern u. äussern Gestalt bereits so fest stund dass die sämmtl. Zeugen desselben bekanntl. fast keine für den Sinn erhebliche Variante liefern, u. mit so abergläubiger Ehrfurcht u. Strenge gehütet wurde, dass auch die sinnlosesten Lesarten u. handgreiflichsten Fehler für den Abschreiber unantastbar waren, die durch jenen Kanon einen Schutzbrief erhalten würden. Hier ist die Kritik fast ledigl. an innere Gründe d. i. an Conjectur gewiesen, u. diese muss hier nothwendig einen grössern Spielraum haben als anderwärts wo es Varianten gibt. Auch die Keris sind ihrem eig. Charakter nach für keine solche zu achten. Sie würden es sein, wenn sie aus Vergleichung von Hdss. geflossen wären (wie sie eine talmudische Stelle Taan. fol. 68, 1 bei de Wette Einl. ins A. T. 89a, für einige Lesarten zu behaupten scheint,

nommen ist (nicht als blosse Personification, wie Hgstb.). Das folg. צִפּוֹר, welches Hitz. gegen den Plur. einwirft, ist nicht Sing. sondern Collect., wie öfter (z. B. Gen. 7, 14. 15, 10 = עוֹף). Dieses bedarf auch keiner Vergleichungspartikel: entw. ist es Apposition st. Vergleichung, *als Vögel*, wie oft dergl., z. B. 22, 14. Jes. 21, 8 „er ruft, ein Löwe“ oder Vocativ: *fliehet auf euren Berg, Gevögel:* die Angeredeten geradezu bildl. Vögel genannt (Metapher statt Vergleichung, wie 12, 7). Vogel Bild des Verfolgten auch Klgl. 3, 52 „meine Feinde jagen mich wie einen Vogel“ u. 1. Sam. 26, 20 „wie man ein Rebhuhn jagt auf den Bergen“ (von Davids Verfolgung durch Saul); u. die ganze Phrase vielleicht eine sprüchwörtl. Formel der Mahnung auf s. Sicherheit bedacht zu sein. נוּד das eigentl. Wort vom irren Schweifen eines Flüchtlings, wie נוּעַ, womit es verbunden Gen. 4, 12. 14 in d. Formel נָע וָנָד, u. mit ders. Vergleichung mit einem Vogel der aus s. Nest vertrieben schweift Jes. 16, 2. Spr. 27, 8. — הַרְכֶּם] Accus. auf die Frage wohin. Nicht collect. Berge, sond. Sing. *auf euren Berg,* od. *Gebirge,* näml. das heimathliche, oder wohin sie gew. ihre Zuflucht nehmen, in Beziehung auf das Bild der Vögel, „die, auf der Ebene verfolgt, in das Waldgebirge zurückfliegen“ (de Wette); vgl. 50, 11 „Vögel der Berge“, wie sonst „des Himmels“, parall. Thiere des Feldes, auch Jes. 18, 6 „Raubvögel der Berge“; aber zugl. im eigentl. Sinn von Menschen, die in den hölenreichen Bergen Palaestinas von jeher Zufluchtsörter u. Schlupfwinkel gefunden haben (wie Richt. 6, 2. 1. Sam. 13, 6f. 1. Makk. 2, 28. Matth. 24, 16), u. in dieser Anwendung also = מְשֻׂגָּב, צוּר, מְצוּדָה

---

die aber nur eine casuistische Fiction zur Exemplif. eines Satzes ist): allein sie sind bekanntl. nur beim Vorlesen in der Synagoge aus prakt. Gründen verschiedener Art üblich gewordene Lesarten, die dem geschriebenen Text (כְּתִיב), so wenig wie die anderweitigen Spielereien mit d. Text, nicht im mindesten zu praejudiciren gemeint waren. Sie sind z. Th. wohlbegründete ja nothwendige Correcturen: aber sie sind nichts anders als alte Conjecturen (so gut wie die noch älteren im Text selbst durch allerlei Zeichen angedeuteten Producte der Jüd. Kritik, die noch weniger kritischen Gehalt haben), die sich wie jede neuere Conjectur nur durch innere Gründe empfehlen müssen u. keinerlei Auctorität voraushaben. Im vorl. Fall ist das Keri, wie oben gezeigt, auch ohne innern Werth u. ganz verunglückt.

u. dgl. Zufluchtsort, Höhe, Veste. So auch Hengstenb., der eine Anspielung auf Gen. 19, 17 (die Aufforderung der Engel an Lot sich ins Gebirge zu retten) vermuthet, u. Tholuck in Bez. auf die Gebirge u. Felsen der Wüste Judah wo David s. Zuflucht zu suchen pflegte 1. Sam. 26, 20 (wo das Bild eines gejagten Rebhuhns). 24, 3 vgl. 23, 25—28. Ähnl. Calv., aber besser nicht von einem bestimmten Berg, sondern in rupes desertas quo illum sors duceret.

2. 3. Grund u. Erläuterung des Raths zu fliehen mit כִּי: die Gefahr von einer hinterlistigen Rotte v. Bösewichtern, die alle rechtschaffenen ehrlichen Leute verfolgen. Wol noch aus dem Munde derselben die den Rath V. 1 gegeben hatten, bis V. 3, die sich dadurch als wohlmeinende aber verzagte Freunde darstellen. Die Verse als Erläuterung des Dichters selbst zu nehmen (wie Calv. u. ich selbst früher gethan), hindert das הִנֵּה u. die sonstige Lebhaftigkeit des Ausdrucks, besond. die Folgerung V. 3. — דֶּרֶךְ קֶשֶׁת, כּוֹנֵן] s. zu 7, 13. כּוֹנְנוּ Perf. auf das Imperf. wie 7, 13. 15 (s. zu d. St.). — יֶתֶר *Strick* (nicht eig. „das Herabhängende", wie Ges., sondern יתר = ישר, יסר, אשר, אסר in rechten Stand bringen, fügen, aptare, oder aufrechthalten, zusammenhalten, wozu der Strick, z. B. der Zeltstrick, dient), hier *Sehne* des Bogens, wie מִיתָר 21, 13 u. das entspr. Arab. Wort وَتَر. — *Zu schiessen im Finstern*] ebenso 64, 5 „zu schiessen im Versteck" (במסתרים, wie 10, 8. 9). — Dass „die Rechtschaffenen, überh. als Gegenstand der Verfolgung genannt werden, könnte an sich poetische Verallgemeinerung des speciellen Falls sein, der unter ein allgem. Verhältniss gestellt wäre: aber nach dem folg. V. scheint es eher aus dem dort geschilderten Zustand der Gesetzlosigkeit zu fliessen, wo die Schlechten in ihrem Instinct in jedem ehrlichen Mann einen Feind sehen u. ihn zum Gegenstand ihrer Verfolgung machen.

3. Fortsetzung der Vorstellung der Gefahr, u. nur noch dringendere Begründung der Nothwendigkeit zu fliehen: die Auflösung aller Ordnung, wogegen jeder Widerstand vergeblich, u. wo dem rechtschaffenen Mann jeder Boden der Wirksamkeit entzogen sei (Hgstb.). Eine in solchen Zuständen sehr gangbare u. ziemlich scheinbare Rede, womit nicht nur feige Obrigkeiten ihre pflichtvergessene Unthätigkeit u. Duldung alles Unfugs ent-

schuldigen, sondern auch die Besseren sich um so leichter berücken lassen je mehr sie nicht bloss die persönliche Unsicherheit sondern die Erfolglosigkeit jedes Widerstands u. die Unmöglichkeit alles Wirkens hervorkehrt; die sofort als ausgemachte u. unbestreitbare Thatsache gilt, weil die Gesetzlosigkeit u. das freie Schalten des Bösen alle geltenden Begriffe u. Massstäbe umwirft, u. die ganze Ordnung schon umgekehrt sehen lässt (wovon wir in unsern Tagen, in den Jahren 1848 ff., eine Erfahrung im grossen gemacht haben). Es ist aber nur die Stimme des Fleisches die sich darin hören lässt: d. i. zunächst der fleischlichen äusserlichen Weltanschauung, die eben desswegen weil sie nicht von Herzen an Gottes Macht u. Regierung glaubt u. mit dem Auge an dem äussern Schein der Dinge hängen bleibt, die Macht des Bösen so hoch, die Macht des Rechts so gering achtet, so leicht von dem holsten Gespenst mit panischem Schrecken erfüllt wird, u. die Ordnung Gottes verloren gibt; sodann aber auch der fleischlichen Bequemlichkeit u. Feigheit, die sich eine unwiderstehliche Gefahr u. Unmöglichkeit des Widerstands vorlügt, um ihre Feldflüchtigkeit zu entschuldigen. Die Antwort des Glaubens darauf s. im folg. V. — כִּי] gew. *wenn*, als Vordersatz des 2. Gl.: aber wol nicht anders zu nehmen als im vorherg. Vers, *denn*, als Fortsetzung der vorherg. Begründung der Gefahr, die hier auf einen tiefern Grund, den allg. Zustand der Dinge, zurückgeführt wird. So schon Flam. JHMich. Hitz. Ew. Hgstb. u. a. Die Unverbundenheit der Sätze, die de W. einwirft, kommt dagegen nicht in Betracht, u. ist im Hebr. häufig (gehört im allg. zu der umfassenden Kategorie der parataxis st. syntaxis). — הַשָּׁתוֹת] eig. *die Ständer, Pfeiler, Säulen*, von שׁית setzen, stellen; bildl. von dem was die bürgerliche Gesellschaft u. Ordnung trägt u. aufrechthält, nach einem in allen Sprachen geläufigen Bild: die Grundlagen, Grundsäulen der Gesellschaft, wie Aq. (*οἱ θεμελιοι*) Ch. Syr. Ebenso steht das Wort Jes. 19, 10 persönl. v. d. Häuptern, Obrigkeiten des Staats, den Fürsten u. Edlen (wie ein ähnl. Bild פִּנָּה Ecke, Eckstein, יָתֵד Zeltpflock, סִרְנִים Achsen), deren Sturz auch dort eine Auflösung der bürgerl. Ordnung u. Zerrüttung bezeichnet, wie sie Jes. 3, 1 ff. das Wegnehmen der *Stützen* = Edlen zur Folge hat, [vgl. Hez. 30, 4 (das Heer = Fundamente des Staats) u.] *στυλοι*

(v. Aposteln) Gal. 2, 9. Dies wenden Gesenius u. Hitz. hier an. Wahrsch. aber steht es hier allg. von allem was die Gesellschaft aufrechthält, Ordnungen u. Gesetzen (die in allen Sprachen ein Gesetztes, Festgestelltes sind, wie *lex* ein Gelegtes, u. dgl.), wie schon Symm. treffend θεσμοί. So 75, 4 „die Säulen der Erde (עַמּוּדֶיהָ) feststellen" d. i. die Ordnung herstellen durch Gottes Strafgerechtigkeit; ebenso 82, 5 „es wanken alle Grundvesten der Erde oder des Landes" (כל-מוֹסְדֵי אֶרֶץ), in Folge der verderbten Rechtspflege; u. in demselben Sinn wird die göttl. Rechtspflege 1. Sam. 2, 8 durch den Satz begründet „von Jhvh sind die Säulen der Erde (מְצֻקֵי אֶרֶץ) u. auf sie hat er d. Erdkreis gegründet". Vgl. auch הַמְּכֻשָּׁלָה *Trümmer* Jes. 3, 6 f. bildl. v. einem anarchischen zerrütteten Zustand der Gesellschaft, in Folge des Untergangs der Häupter („Stützen" V. 1 ff.), entlehnt von einem zusammengefallenen Gebäude oder Mauer (wie Jes. 30, 13 f.); Ps. 60, 4 Erschütterung, Zertrümmerung u. Wanken d. Landes, u. 46, 3 Wanken der Berge: lauter Bilder polit. Umwälzungen u. Zerrüttungen. Ros. nimmt das Bild zu allgem. als sprüchwörtl. Bezeichnung der höchsten Gefahr u. eines verzweifelten Zustands überh.: allein es steht sonst nur v. einem öffentl. Rechtszustand, worauf auch hier das folg. צַדִּיק hinweist, das nur darin seine Bedeut. findet. — מה-פעל] das Perf. fassen manche (auch Calv.) mit den meisten alten Übersss. (Al. Vulg. Aq. S.) als Praet.: *was hat er gethan?* näml. unrechtes, d. i. womit hat er es verschuldet? Allein das passt nicht. Gewöhnl.: *was soll er thun?* näml. anders als fliehen, auswandern. Aber dann müste es nothwendig Fut. sein; u. vergebens sucht Hitz. (Pss. II, Vorr. VIII f. u. Comm.), dem Del. folgt, das Perf. durch einen besondern Rechtstitel, die Wirkung der Frage (ähnl. der des Vau conv.) zu vertheidigen, deren Beispp. theils offenbar falsch erklärt oder zu emendiren sind, wie 1. Sam. 9, 6. 2. Kön. 20, 9 (diese Belege v. Hitz. jetzt aufgegeben), wahrscheinl. auch Ps. 60, 11, theils anders zu erklären, wie 10, 13. Gen. 18, 12. 21, 7. Hab. 1, 2. Vielmehr *thun* hier s. v. a. ausrichten, helfen, näml. durch Widerstand dagegen, wie פעל Hiob 7, 20. 11, 8. 35, 6 vgl. עשה mit ל schaden 56, 5. 10. Das Perf. schwerl. = Praes.: *was thut er?* d. i. was kann er thun, was richtet er aus? wofür in den angeführten Stellen des

Hiob der Potentialis steht; besser gradezu: *was hat er nach bisheriger Erfahrung gethan? ausgerichtet?* (so Ew. u. Böttcher N. Ähreul., der *συνηρταχεν* Xen. Cyrop. 4, 2, 26 vergleicht); möglich wäre auch: *was hätte er ausgerichtet?* wie Gen. 21, 7, oder: was hat er (alsdann, näml. beim allgem. Umsturz) ausgerichtet? mit Bezug auf die Zerstörung seines Werks.

V. 4—7. Zweite Strophe: Antwort des Glaubens auf jene Stimme des Fleisches, eine Ausführung u. Begründung des Ausrufs derselben Gesinnung an der Spitze V. 1: Abweisung aller solchen kleinmüthigen Reflexionen durch Hinweisung auf den himmlischen allwissenden Zeugen u. gerechten Richter alles menschl. Thuns, der Gerechtigkeit liebt u. Frevel hasst, der den bewährt gefundenen Gerechten seiner Gnade würdigt, u. über die Ungerechten die Strafgerichte seines Zorns verhängt. Zuerst V. 4 der allgem. Satz dass im Himmel ein Auge über dem menschl. Thun wacht (es beobachtet, prüft), V. 5 auf die beiden Parteien, Gerechte u. Ungerechte angewendet; dann V. 6. 7 die Folge für beide: Strafgericht über die Ungerechten V. 6, Obhut u. Gnade Gottes für den Redlichen V. 7 (vgl. Hgstb. im Eingang).

4. Die beiden ersten Sätze sind nicht selbständ. Sätze: Jhvh ist in s. heil. Palast u. s. w., sondern dienen nur zur Beschreibung des Subjects Jhvh, u. zwar hinsichtl. seines Sitzes u. Standpuncts von wo aus er die menschl. Dinge beobachtet; das Praedicat folgt erst im 2. Halbvers, u. da hier neue Subjecte in „seine Augen", „seine Wimpern" auftreten, so wäre יהוה demnach beidemal nom. absol. Man kann zwar jene durch Hinzufügung der Copula ist zu vollen Sätzen machen: aber jedenf. ruht der Nachdruck u. Nerv des Spruchs nicht darauf, sondern auf den Verben des zweiten Halbverses, welche als die eigentl. Praedicate anzusehen sind um die es hier allein gilt, u. die im Folg. weiter ausgeführt sind (vgl. denselben Satz 102, 20 ff.). So richtig Hgstb. — היכל קדשו] steht sowol vom Tempel in Jerusalem, dem irdischen Sitz Gottes, wie 5, 8, als vom Himmel, gleichs. s. himml. Palast oder Tempel 18, 7. 29, 9 u. im Gegensatz mit der Erde Mich. 1, 2. Hab. 2, 20; durch Übertragung oder Ausdehnung des Begriffs des irdischen Tempels auf den Himmel, oder vielmehr wol umgekehrt jener das Abbild

(ἀντίτυπος) der ursprüngl. himml. Wohnung Gottes. Hier ist nach d. Parall. das letztere anzunehmen. Aber auch das erstere ist nicht nothwendig ausgeschlossen, da beide Begriffe Wechselbegriffe sind, u. stets in einander fliessen ohne streng geschieden werden zu können, vgl. 2, 4 mit 6. 7, 8 mit 9, 5. 8. 12. 14, 2 mit 7. 20, 3 mit 7. — יהוה בשמים בסאו] Relativsatz: *Jhvh* (dessen) *Thron im Himmel ist.* Der Satz öfter hervorgehoben, wie 103, 19. Jes. 66, 1 („d. Himmel s. Thron, d. Erde s. Fussschemel"), vgl. יָשַׁב ב׳ 2, 4. 123, 1. Er bezeichnet nicht etwa bloss einen hohen Standpunct, von wo er alles was auf Erden vorgeht gut übersehen kann (de Wette), sondern zunächst die Wohnung Gottes überh., im Gegensatz mit der Erde als der Wohnung der Menschen; sodann seine Erhabenheit u. Herrschaft über alles, im Himmel u. auf Erden, vgl. 113, 4 ff.; hier insbes. als oberster Richter (בְּסֵא Richterstul wie 9, 5. 8), hoch über dem menschl. Treiben 14, 2. 102, 20 ff. Hiob 22, 12 f., dem alles unterworfen ist u. nichts entgehen kann; der zugleich unverwickelt damit u. unbeirrt durch menschliche Beschränktheit des Gesichtskreises u. Leidenschaft, allein unparteiisch urtheilen kann, u. zu dem daher der Blick v. den Wirren auf Erden sich in natürlicher Richtung erhebt, als dem allsehenden Zeugen u. unfehlb. Richter alles Unfugs u. Schlichter u. Stiller alles Haders. Es liegt ein Gegensatz von Himmel u. Erde darin (wie Calv. richtig gefühlt hat), worin jener als Zuflucht u. Hülfe (Correctiv) dieser gegenübersteht. — *Sehen* u. *prüfen*] bezeichn. zunächst den alles durchschauenden Richterblick Gottes, u. steht hier als vorbereitender Act des Richtens, aber meton. zugl. die richterl. Thätigkeit selbst, die Handhabung der Gerechtigkeit einschliessend, vgl. 7, 10. 10, 14. 14, 2. 17, 2. 3. bes. 102, 20 ff. *Prüfen* (בחן) näml. „Herz u. Nieren", wie es öfter von Gott heisst (s. zu 7, 10), d. i. erforschen die geheimsten Schlupfwinkel d. Herzens. Sinn: Gott ist der allwissende Zeuge (u. somit Richter) des menschl. Treibens. — *Wimpern*] poet. wie Gr. *βλέφαρον* für Augen, dah. gew. im Parall. damit 132, 4. Spr. 4, 25. 6, 4. 25. 30, 13.

5. Das Ergebniss der Prüfung, das Urtheil selbst. יִבְחָן] hier mit bestimmterm Sinn als im vorherg. V., praegn. oder meton. *prüft* u. *findet erprobt* = *probat*, wie aus d. Gegensatz

im folg. Gl. erhellt; grade wie *richten* die Folge des Gerichts einschliesst = Recht schaffen; oder auch bloss „er findet heraus“ (Hitz.), so dass das 2. Glied den gegensätzl. Gedanken gleich weiter fortführt. Hgstb. leitet jenen Sinn ohne Noth aus der Natur des göttlichen Prüfens ab: weil er der Heilige ist, liege das Lieben u. Beschützen darin eingeschlossen: aber es ist nicht einzusehen warum die Meton. grade der göttl. Prüfung eigen sein sollte. — Im 2. Gl. ist bloss die Folge der Prüfung nach der andern Seite, der Hass gegen das Böse, ohne die vorangehende Prüfung, ausgedrückt: beide Glieder ergänzen sich aus einander. Ebenso Hgstb., der 1, 6 vergleicht. Aber es fragt sich ob es nicht vielmehr in der Natur der beiden Gegenstände des Urtheils, des Guten u. Bösen, liegt dass das letztere sofort, ohne weitere Prüfung, von dem sittl. Gefühl verabscheut wird, das Gute aber Prüfung erträgt u. Erprobung verlangt, vgl. 17, 3. 26, 2. 66, 10 ff. Hiob 23, 10. — חָמָס] ist das Gegentheil von צְדָקָה u. מִשְׁפָּט, = רֶשַׁע (vgl. 5, 5) u. besonders עָמָל, שָׁוְא. — *Hasst s. Seele*] wie Jes. 1, 14. נפשׁ bei Empfindungen d. Hasses u. s. w., s. zu 3, 3. — Beachte den Gegensatz von אהב u. שׂנאה (Olsh.)!

6. Strafgerichte die Gott über den Bösen verhängt; die Folge des göttl. Urtheils V. 5, u. zwar des Hasses gegen den Frevel u. den Frevler V. 5b: der zunächst sein Urtheil empfängt, sofern dieser Theil der göttlichen Rechtspflege in dem vorliegenden Fall u. Zusammenhang der wichtigste u. dringendste ist, da es sich grade um den Satz handelt dass ein Rächer der Ungerechtigkeit auf Erden im Himmel lebt, den der Dichter in seinem Fall dem Unglauben entgegenhält. — Man erwartet diese Aussage in der bestimmten Form des Futurums „Gott wird regnen lassen“ u. s. w., als Ausdruck fester Überzeugung von dem sicher Eintretenden. Daher befremdet die Form des Optativs יַמְטֵר, die die Ausll. entweder ganz ignoriren u. ohne weiteres als Fut. übersetzen, oder poet. st. der gew. Futurform gesetzt erklären, wie de Wette (mit Berufung auf 14, 7. 18, 12 u. a.) u. Hgstb. Allein die angeführten Beispp. treffen nicht hieher, u. man müste es hier gradezu für Anomalie oder Willkür erklären. [Hitz.: für וַיַּמְטֵר nach poet. Licenz, wie z. B. Hos. 6, 1.] M. E. ist der Optativ nicht anzutasten, u. statt der

Hoffnung oder Überzeugung der Wunsch der Vertilgung der Frevler durch göttliche Strafgerichte ausgedrückt, wie dgl. auch anderw. u. noch befremdender sich findet, z. B. 50, 3 (vgl. 83, 2), indem das persönl. Verhältniss u. Bedürfniss sich in den allgemeinen Satz mischt. — Als Object des Regnens ist es aber auffallend פַּחִים] *Netze, Schlingen* genannt zu sehen, die weder zum Regnen passen, noch zu d. „Feuer u. Schwefel" im 2. Gl. Kimchi erklärt daher das *regnen lassen* wie AE. das ירד 7, 17: „weil die Verhängnisse (גזרות) vom Himmel kommen". Die meisten aber suchen die Bedeutung *Blitze* oder *Feuerklumpen* (bolides Plin. H. N. II, 56) heraus zu bekommen.

Schon ein alter Griech. Übersetzer gibt es in diesem Sinn ἀνθρακας *Kohlen;* u. ebenso fassen es einige Rabb. (Isaki u. S. b. Mel., unter Misbilligung Kimchis) zusammengez. aus פחמים Plur. v. פֶּחָם = גַּחֲלֵי אֵשׁ 18, 13 f. Feuerkohlen poet. vom Blitz. Allein פֶּחָם ist nur die schwarze Kohle (von פחם Aram. schwarz sein) im Ggsatz mit גַּחֶלֶת der glühenden Kohle (auch Jes. 44, 12. 54, 16 ist die schwarze Schmiedekohle zu verstehn, wie Spr. 26, 21), wie auch Hitz. urtheilt. Demungeachtet haben noch einige Neuere ihre Zuflucht dazu genommen: Olshausen (Emendd.), der gradezu פֶּחָם lesen will, während Ew. u. Ges. thes. פַּחִים als Adjectivform = פֶּחָם wie Arab. نَحِيم nehmen. Lowth de s. poesi Hebr. 166 ed. Mich. leitet es von פוח *blasen* ab, = *pruna exsufflata*, vwdt. פִּיחַ favilla quae facile in ignem exsufflari potest [81]); wogegen JDMich. schon triftig erinnert hat dass das Pathach auf ein zu verdoppelndes ח u. demnach auf eine Wurzel פחח hinweise. Dieser dagegen erklärt *Stricke* bildl., nach angebl. Analogie des Arab. سلسلة pl. سلاسل *Ketten* (von geschlängelten Blitzen, longi fulminum tractus) u. des Homerischen μαστιξ, ἱμασσειν, von Blitzen, dem Ros. u. Del., früher auch Ges. u. de W., folgten: allein פַּח ist nicht Strick sondern ausgespanntes *Netz*, von פחח ausbreiten (s. Ges. thes.) = רֶקַע, dah. auch von Metallplatten, Blech (vgl. Num. 17, 3 רִקְעֵי פַּחִים); von der precairen Arab. Analogie nicht zu reden, die jedenfalls kein Bild liefert, das im Hebr. ohne Beleg anzunehmen stünde. Hitzig hat seine frühere geschmacklose Erklärung, in welcher er die Bedeutung *Stricke* festhielt, diese aus dem folg. *Feuer u. Schwefel* bestehn liess, u. sich so den Begriff brennender Schwefelfaden schuf, jetzt selbst zurückgenommen. Ein ähnliches Resultat haben Ewald u. Maur. gewonnen, indem sie gramm. willkürlich אֵשׁ aus dem folg. Gl. zu פַּחִים ziehn, wodurch dieses

[81]) Diese Spur verfolgend will Hitz. Comm. פַּחִים Plur. von פִּיחַ Ex. 9, 8. 10 = glühende (?) Asche aussprechen.

zum st. constr. wird, u. so einen zusammengesetzten Begriff bilden: jener *Feuerkohlen*, dieser *Feuerstricke* (mit dem saubern Kanon „stat. abs. st. constr." nach Ew. kr. Gr. S. 627!). Jetzt will Ewald פַּחֲמֵי אֵשׁ lesen, um diesen Sinn zu gewinnen.

Da nun aber sogleich *Feuer u. Schwefel* darauf folgt, so erhellt dass hier der bekannte Feuer- u. Schwefelregen gemeint ist der Gen. 19, 24 bei der Zerstörung von Sodom u. Gomorrha vorkommt, auf welche hier als Vorbild u. Muster göttlicher Strafgerichte angespielt ist, wie längst bemerkt. Diese ist näml. überh. im A. T. bei Propheten u. Dichtern ein gangbares Beispiel göttl. Strafgerichte, daher „Schwefel u. Feuer" (neben Hagel, Überschwemmung u. dgl.) ein stehender Zug in Flüchen, Drohungen u. Strafgerichten, wie Deut. 29, 22. Jes. 34, 8—10. Hiob 18, 15 (Schwefelregen auf das Haus des Gottlosen), bes. Hezek. 38, 22 (Flut, Hagel, u. Schwefel- u. Feuerregen über die Feinde des Volks); vgl. Ex. 9, 22 ff. (Feuer u. Hagel). Jes. 30, 30. 33 vgl. V. 27. 28. Ps. 140, 11. Daraus auch der Feuer- u. Schwefelpful der Verdammten Off. 14, 10. 20, 9. 10. 14 f. Demnach ist, wie es sich auch mit פחים verhalten mag, ימטר mit Verlassung der Accente jedenfalls mit אֵשׁ וגׄ zu verbinden: *er lasse regnen über die Ungerechten ... Feuer u. Schwefel.* So schon Calv., der die *Stricke* vorausgehen lässt um die Frevler zu fangen u. festzuhalten, damit sie der folg. göttl. Strafe nicht entrinnen können; ebenso Rud. (in captos et irretitos depluet igne et sulphure), S. Schmid bei JHM. (vgl. 9, 16. Hiob 18, 8 ff. 22, 10. Spr. 22, 5. Jes. 24, 17 f.), Köster u. Hgstb. (der *regnen* mit Luth. als Bild der Reichlichkeit der göttl. Gerichte nimmt, also s. v. a. „eine ganze Ladung von Stricken vom Himmel gesandt", wie auch Del.!). Allein פחים kann nur Appos. dazu sein: entweder Vergleichung, *gleich Netzen*, die über sie geworfen werden (Vermischung zweier Bilder, wie de W. 4 A.); oder es ist in der Bedeutung Platten zu nehmen: *in Platten*, d. i. in Stücken, Massen, wie schon AE., der (unter Hinweisung auf Num. 17, 3) darin eine Bezeichnung oder Vergleichung von glühenden Steinen die mit dem Regen herabkommen findet; ähnl. JHMich. nach Geier, der nach Analogie von Hez. 38, 22, wo neben Feuer u. Schwefel grosse Hagelsteine vorkommen, hier unter פחים Platten oder Massen v. Hagel oder Eis versteht, auch die Meteor-

massen im Regen (pluviae prodigiosae) Plin. H. N. II, 56 vergleicht; wozu man noch die Analogie der Feuerklumpen (אֵשׁ נִתְלַקַּחַת) im Hagel Ex. 9, 24 unter den Äg. Plagen fügen kann. Unter den Neueren so J. Fr. Böttcher Proben alttest. Schrifterklärung S. 12. Da die Verbindung des Regens mit Feuer u. Schwefel jedenfalls für den Sinn der Stelle die Hauptsache, u. פחים nur Appos. ist, so verschlägt es nicht viel ob man es so oder so erklärt, oder in Ermangelung einer genügenden Erklärung dahin gestellt sein lässt[82]). [Hagelsteine müsten jedenfalls als solche bezeichnet sein; auch der Begriff in Massen kann durch ein Wort wie פחים, in welchem nicht die Vorstellung des Massigen, sondern des Ausgebreiteten, in die Breite Ausgedehnten liegt, (Num. 17, 3 u. Ex. 39, 3 sind es breit geschlagene Bleche) schwerlich bezeichnet sein.]

רוּחַ זַלְעָפוֹת] wird von den Neueren gewöhnl. *Glutwind*, von dem heissen u. giftigen Ostwind des Morgenlands, dem Arab. Samûm, verstanden; זלעפ eig. *Glut*, quadril. aus זעף = זעם zürnen, eig. *glühen*. Allein diese Bedeutung ist weder in זעף noch in זלעפ erweislich. Vielm. ist זַעַף das *Toben* des Meeres Jon. 1, 15, u. das verwandte זעם wahrsch. eig. *schäumen, sprudeln, schnauben* (Sam. Arab.), *wüthen, toben;* dah. Subst. *Zorn* u. *Wuth*. So זַלְעָפָה Ps. 119, 53 Zorn, Klgl. 5, 10 Wuth (poet. des Hungers). Demnach ר׳ ז׳ = *Zornhauch*, näml. Gottes, wie oft das verwdte זַעַם von göttl. Strafgerichten steht. Vgl. Jes. 4, 4 רוּחַ בָּעַר parall. מִשְׁפַּט ר׳ Hauch des Gerichts, der Vertilgung. *Hauch* (seines Mundes, parall. Schnauben seiner Nase) gangb. Bild des göttl. Zorns, wie 18, 16. Jes. 30, 28. 33. Dieser Erkl. ist auch Hgstb. beigetreten[83]), während Del. u. Hitz. die gewöhnl. Erklärung durch die Annahme: לעף sei = לחב, לאב u. זַלְעָפָה andere Aussprache für שַׁלְהֶבֶת zu stützen suchen! — Alles hergenommen vom Gewitter, dem gewöhnl. Bild der

---

[82]) Obige Erklärung habe ich schon in meinem 1831 geschriebenen Heft u. vor Böttcher gegeben: de Wette hat aber daraus nur das was mir Nebensache ist mitgetheilt, die Hauptsache ausgelassen.

[83]) Sie ist, wie gewöhnlich, verstümmelt u. nur dem Resultat nach, aber doch hier wenigstens verständlich, durch de Wette 4. A. zur Öffentlichkeit gekommen; Hgstb. aber hat, wie gewöhnl., meinen Vorgang zu erwähnen nicht nöthig gefunden.

Erscheinungen Gottes (Theophanien) zum Gericht, worin als Elemente Sturm (רוּחַ), Regen, Blitz (wegen der Anspielung auf die Katastrophe von Sodom hier bestimmter als Feuer u. Schwefel). — מְנָת] von מָנָה eig. *gemessenes, zugemessenes* d. i. der jedem zugemessene, bestimmte Antheil an etwas, steht im Sprachgebr. zunächst von der Portion eines Mahls die der Hausvater jedem Tischgenossen austheilt (Calv.) 1. Sam. 1, 4. 5. 9, 23; daher von den den Priestern zukommenden Opferstücken (als ihr Antheil am Opfermahl) Ex. 29, 26. Lev. 7, 33. 8, 29. Plur. Neh. 12, 44 ff.; dann Jer. 13, 25 מְנַת מִדַּיִם Antheil überh., parall. גּוֹרָל = חֵלֶק, wie κλῆρος von dem Landstück das bei einer Landvertheilung durchs Loos jedem zufällt, bildl. von göttl. bestimmtem Geschick, Verhängniss (Strafe), wie *sors, Loos* u. dgl. in allen Sprachen. In diesem Sinne steht hier מְנָת, nur näher bestimmt durch כּוֹסָם *ihr Bechertheil* als Trinkportion, das Correlat der Essportion, oder synekd. für das ganze Mahl. So im gutem Sinn 16, 5 מְנַת חֶלְקִי וְכוֹסִי (wo viell. חלק das allgem., כוס das spec. Bild), u. כּוֹסִי allein 23, 5; vgl. den „Becher der Liebe", den Gott seine Freunde kosten lässt Kosegart. chrest. Arab. 59, 4; im bösen Sinn vgl. 80, 6 wo Thränen das tägliche Brod u. Trinkmass d. i. Loos des Israelit. Volks genannt werden, „Becher des Todes" Koseg. 74, 6 u. ποτήριον Matth. 20, 22. 26, 39; u. noch gangbarer das bestimmter gewendete Bild des „Taumelbechers" (Bechers mit berauschendem bethörendem Getränk) bei den Propheten, den Gott den Völkern einschenkt um sie zu bethören u. zu verderben 75, 9. Jes. 51, 17. 22. Jer. 25, 15 ff. Klgl. 4, 21 u. a. Noch add. Stll. bei Ges. zu Jes. 51, 17 u. Lex. unter כּוֹס.

Die Form מְנָת hier u. 16, 5. 63, 11. 2. Chr. 31, 3 (die von unsren Grammatikern, gleich allen Formen dieser Art, noch nicht begriffen, u. von Ges. Lehrg. S. 509. 606 f. wie von Ewald Lehrb. §. 153 c. 187 d ganz falsch aus einer Form קָטָל abgeleitet, auch von Olsh. 202 f. 311 noch nicht ganz richtig erklärt wird) ist st. constr. von מִנָּה st. מִנַּת, u. entsteht ganz auf dieselbe Art wie das Syr. מִנַּת (u. מִנְתָא), u. die Aram. Arab. Feminalendung תּ von Wurzeln 3. Aleph (Jod oder Vau) überhaupt: nämlich durch Verlängerung des a in â zum Ersatz des durch Auswerfung des Jod oder Vau entstandenen Verlusts. So von מָנָה st. cstr. eig. מִנְיַת, daraus מִנַּת, ersetzt מִנָּת; das Jod zeigt sich im Plur. מִנְיָרוֹת Neh. 12, 47. 13, 10 (wofür 12, 44 מִנְאוֹת wie oft רֵאִים Hebr. Aram. st.

דָּיִים neben דָּיִם), während in d. Aram. Wörtern dieser Art, wie im Hebr. כְּנָת, dann Vau eintritt. Ebenso קְצָת Neh. 7, 70. Dan. 1, 2. 5. 15. 18 (auch Chald. Dan. 2, 42) st. cstr. v. קָצָה eig. קַצְוָה wov. plur. קְצָוֹת 65, 9 (vgl. masc. קַצְוֵי 65, 6. 48, 11), wie שַׁלְוָה, עֶרְוָה; dahin gehört auch wol פְּרָת Euphrat. Ebenso Aram. Arab. Verb. von גְּלָא fem. גְּלָת aus גִּלְיַת, auch im Hebr. עָשָׂת, הִרְצָת u. a.; Partic. פֹּרָת Gen. 49, 22 st. פֹּרִיָּה aus פֹּרְיַת, u. mit Umlautung des â in ô nach Hebr. Idiotismus אָחוֹת (st. אָחָת aus אַחְיַת, vgl. Plur. אחיות) u. חָמוֹת. Ferner חֲצוֹת Hälfte st. constr. sing. 119, 62. Hiob 34, 20. Ex. 11, 4 fem. von חֲצִי st. חֶצְיַת (mit Uml.). Syr. ܟܢܘܬܐ pl. ܟܢܘܢ Hebr. כְּנָווֹת (Esr. 4, 7), also st. ܟܢܘܬ v. ܟܢܐ. Vgl. dasselbe Lautgesetz in מָקוֹם, נָקוֹם st. מָקָם (Arab. مقام Aram. מְקָם), נָקָם aus מִקְוַם, נִקְוַם, Arab. أَقَالَ st. أَقْوَلَ u. dgl. (wie ich es längst, aber ohne Erfolg, dargelegt in meinen Exercc. Aeth. §. 5, 2, c.). Anders אֶפְרָת, נַחֲלָת u. a. s. zu 16, 6.

7. [Motivirung für V. 6. Bei den צדקות denkt man gew. an gerechtes Verhalten der Menschen; besser wol mit Hitz. an die Gerechtigkeitserweisungen Jhvhs (צִדְקוֹת י׳ 1. Sam. 12, 7. Richt. 5, 11. Mich. 6, 5. Jes. 45, 24); vgl. 33, 5.] Der letzte Satz ist einer zwiefachen Auffassung fähig, worein sich schon die alten Überss. theilen, jenachdem man יָשָׁר als Subj. oder Obj. nimmt. Am besten ersteres: *die Redlichen schauen s. Antlitz* (Ch. Ar.). יָשָׁר Coll. st. Plur. *die Redlichen*, mit dem Plur. יֶחֱזוּ (s. zu 9, 7). Dann ist פָּנֵימוֹ Accus. u. Sing. st. פָּנָיו vom Antlitz Gottes, [was durch die Analogie von עָלֵימוֹ für עָלָיו Hiob 22, 2. 27, 23 u. לָמוֹ für לוֹ Jes. 44, 15. Deut. 33, 2 hinreichend gerechtfertigt (vgl. Ges. Lehrg. §. 60 A. 6. 62 A. 2. Ewald Lehrb. §. 247, d), u. hier um so entschuldbarer ist da mit der Vorliebe für volle Formen am Schlusse des Satzes die Möglichkeit האלהים (= יהוה) gramm. als Plur. zu behandeln zusammentrifft]. *Gottes Antlitz schauen* bildl. von der höchsten Gnade bei Gott u. Seligkeit, wie 17, 15; ähnl. „sitzen, stehen vor dem A. Gottes" 41, 13. 140, 14. Hiob 33, 26 u. a.: entlehnt von dem Vorrecht morgenländ. Magnaten vor dem König zu erscheinen u. des steten Anblicks der Majestät gewürdigt zu werden, u. übergetragen auf das Verhältniss der Frommen zu Gott, die allein dieses Anblicks würdig u. zugleich fähig sind sofern nur der Reine den Anblick des Heiligen erträgt, die Sünde (Unreinigkeit, Beflecktheit) aber davon ausschliesst; vgl.

d. Verheissung Matth. 5, 8 dass „die welche reines Herzens sind Gott schauen werden", u. das verwdte Bild der gastl. Aufnahme im Hause Gottes die nur der Fromme findet 5, 5. 15, 1 (s. zu 5, 5). Das Correlat dazu ist das gnädige Blicken Gottes, Leuchten seines Antlitzes u. dgl. auf die Frommen, das Gegentheil v. „sein Antlitz verhüllen, verbergen" u. dgl. als Symbol der Ungnade. Sofern aber kein Mensch ganz rein ist vor Gott, u. alle Menschen Sünder sind, ist streng genommen das Schauen Gottes d. i. der Anblick seiner göttl. „Herrlichkeit" oder Majestät (כָּבוֹד Ex. 24, 16 f. 33, 18) dem Menschen überhaupt versagt, was symbolisch durch den im ganzen Alterthum gangbaren Satz ausgedrückt ist dass es für den Menschen tödtlich sei (Ex. 33, 20. vgl. Gen. 16, 13 f. 32, 31. Richt. 6, 22. 13, 22. Jes. 6, 5 u. a.) u. selbst dem Moseh nur mit Einschränkung u. schützenden Bedingungen, die die Grösse der Gewährung veranschaulichen, gestattet ist Ex. 33, 18 ff. 34, 2 ff. vgl. 24, 15—17 (wonach die Aussage des Gegentheils von den Ältesten Ex. 24, 10 f. zu berichtigen oder einzuschränken). Vgl. Baumgarten-Crusius bibl. Theol. §. 25 S. 172. 175. — Andre, יָשָׁר als Object nehmend, entweder: *den Redlichen schauet s. Angesicht*, in dems. Sinn als Bezeichnung der Gnade Gottes: יְהוִה wie V. 4 von den Augen Gottes, u. in praegn. Sinn wie בָּחַן V. 5. So die Rabb. Isaki Kimchi b. Melech, Geier, JHM., u. unter d. Neuern namtl. Hgstb., mit Berufung auf den Parall. u. den ganzen Zusammenhang V. 4—7, wo alles von Gott ausgeht u. auch hier ein Thun Gottes erforderlich sei. Oder יָשָׁר als neutr. u. abstr.: *Redlichkeit schauet s. Angesicht*, wie die alten Übersss. Al. Vulg. Äth. Syr. Luth. u. a., neuerdings wieder Böttcher Proben S. 14: der für die abstr. Bedeut. von יָשָׁר, die nicht zu bezweifeln, richtig 111, 8 (neben אֱמֶת, wie V. 7 מִשְׁפָּט) u. Hiob 33, 27 (aber falsch 37, 37 wo es nebst parall. תָּם persönl., u. 119, 137 wo Adj.) anführt, aber mit Unrecht den Gebrauch des Worts als concret. Substant., wie צַדִּיק, רָשָׁע, läugnet (den z. B. 37, 37. Mich. 7, 2 u. die bekannte Formel סִפֵּר הַיָּשָׁר hinlänglich belegen), u. als Parallele bes. 17, 2 עֵינֶיךָ תֶּחֱזֶינָה מֵישָׁרִים geltend macht, die nichts beweist. Oder endlich (bei JHMich.) *Recht* (u. Billigkeit) *wird schauen ihr Angesicht*, d. i. sie werden es erfahren, geniessen (s. zu 4, 7). Alle diese Auffas-

sungen haben die Bequemlichkeit dass ישר als Sing. bleibt, aber gegen sich dass das Antlitz im Sprachgebr. Gegenstand des Schauens, nicht Subject desselben ist (was vielmehr die Augen sind); wogegen die von Hgstb. eingewendete Stelle 34, 17 „das Antlitz Jhvhs (ist) gegen die Übelthäter" nichts beweist, da hier einesth. פנים vom Zornantlitz steht (vgl. V. 16 die Augen auf die Rechtschaffenen gerichtet), andernth. ein Verb. des Schauens fehlt. — Eine andere Auskunft treffen Köster u. v. Lengerke indem sie פנימו, um es als Plur. nehmen zu können, adverbialisch fassen = על פ': *die Redlichen werden's schauen* (= erfahren) *vor ihrem Angesicht*, gezwungen u. gegen die Analogie.

---

## Psalm XII.

Gebet gegen die herrschende Falschheit u. Hinterlist.

1. [Dem Meister, nach der Octave; ein Gesang von David.]
2. Hilf Jhvh, denn der Fromme hat aufgehört,
   denn ein Ende haben genommen die Treuen aus den Menschensöhnen.
3. Lüge (Falschheit) reden sie einer mit dem andern,
   eine glatte Lippe (Sprache) mit zweierlei Herzen reden sie.
4. Es tilge Jhvh alle glatte Lippen,
   die Zunge die grosses redet,
5. Die da sprechen: „unsrer Zunge sind wir mächtig*),
   unsre Lippen sind bei uns:
   wer ist Herr über uns?"
6. „Ob der Verstörung der Gedrückten, ob dem Ächzen der Armen,
   will ich nun aufstehn", spricht Jhvh,
   „will (sie) setzen in Freiheit dass sie sich erholen"**).
7. Die Worte Jhvhs sind lautere Worte,
   Silber geschmolzen im Tiegel in der Erde [oder: zur Erde hin],
   gereinigt sieben mal.

*) [oder: hinsichtlich unsrer Zunge (mit u. Z.) beweisen wir uns stark.]
**) [oder: will in Freiheit setzen den der darnach sich sehnt.]

8. Du Jhvh wirst sie behüten,
wirst sie (uns) bewahren vor diesem Geschlecht in Ewigkeit.
9. Ringsum mögen die Ungerechten umhergehn,
wie (wenn) Gemeinheit (Pöbel) aufkommt unter den Menschensöhnen!*)

---

Gebet um Hülfe gegen die herrschende Falschheit u. Hinterlist u. um Vertilgung der frechen u. ruchlosen Lügenmacht; u. Zuversicht auf die von Jhvh verheissene Rettung u. seinen Schutz gegen die Macht der Schlechten.

Der Ps. zerfällt zunächst in zwei Haupttheile: 1) Gebet V. 2—5; 2) Verheissung der Hülfe u. Vertrauen darauf V. 6—9; jeder von vier Versen. Aber genauer betrachtet gliedert sich jeder wieder in zwei Wendungen oder Strophen, zusammen vier Strophen zu je 2 Versen: 1) Hülferuf u. Klage über das Schwinden der Liebe u. Treue unter den Menschen u. die herrschende Falschheit u. Heuchelei womit sie einander belügen V. 2. 3; 2) Wunsch u. Bitte dass Jhvh diese hinterlistigen u. trotzigen Lügner, die alles mit ihren Zungenkünsten zu bewältigen u. sicher wagen zu können meinen, ausrotten u. das ganze Lügenreich zerstören möge V. 4. 5; 3) zusagende Verheissung Jhvhs die Bedrängten u. Armen zu befreien, u. die Wahrheit (Zuverlässigkeit) des göttl. Worts V. 6. 7; oder die göttl. Verheissung V. 6 (in längerm Vers), die den Mittelpunct u. Wendepunct des Ps. bildet u. schon als Rede Jhvhs aus dem Übrigen heraustritt, allein zu stellen, u. ihre Zuverlässigkeit V. 7 als Übergang zur folg. Strophe; 4) Vertrauen auf Gottes Schutz gegen diese Rotte, wie drohend sie auch ringsumher auftreten u. die Gemeinheit ihr Haupt erheben möge V. 8. 9.

Die Lage der Dinge u. die Bitte des Ps. hat, wie man sieht Ähnlichkeit mit den beiden vorhergg. Pss. (10 u. 11): u. der Glaube den der letzte Theil ausspricht, dass das Regiment der Schlechten nicht bestehe, ist derselbe den der 2. Theil des 11. Ps. dem Kleinmuth entgegenhält. Dort auf die Überzeugung von Gottes Gerechtigkeit gegründet, hier scheinbar auf eine besondere göttliche Verheissung: in der That aber, da diese nur eine Form der poet. Einkleidung ist, auf Gottes Wort: also auf das was es von Gottes Gerechtigkeit lehrt. Es scheint demnach eine gewisse Verwandtschaft unter diesen drei Pss. zu bestehn: die aber nicht so eng u. bestimmt ist, dass man sie mit Sicherheit aus derselben geschichtlichen Lage u. Zeit u. von demselben Verf. ableiten dürfte, da im wesentlichen diese Lage wie Gesinnung den meisten Klag- u. Bittpsalmen

---

*) [oder: in Ewigkeit, V. 9: mögen auch ringsum Frevler sich umhertreiben, da oben an ist Geringachtung bei den Menschenkindern oder Schmach für die Menschenkinder.]

gemeinsam ist. Die Vermuthungen der Ausll. über die Lage u. Veranlassung im Leben Davids sind die gewöhnlichen (Verfolgung Sauls, insbes. auf Anlass der Verrätherei der Ziphiten 1. Sam. 23, 19 ff.; Empörung Absaloms, insbes. Achitophels Verrath [Hitz.: Davids Philisterkriege, obschon im Ps. von keinen andern Waffen die Rede ist, als von denen der bösen Zunge]). De Wette — der mit Recht sich von Anfang an gegen ein bloss persönl. Verhältniss („eines Individuums gegen gewisse Individuen") erklärt u. auf den vorliegenden Gegensatz zweier Classen von Menschen (Leidende V. 6, u. Frevler V. 8 ausdrückl. als ein „Geschlecht", Menschenart bezeichnet) hingewiesen, also den Ps. auf ein allgemeines nationales Verhältniss bezogen hatte, aber wie gewöhnlich ein auswärtiges gegen Nationalfeinde, zunächst verwandt mit Ps. 14 — hat in der 4. A. ein inneres sittliches Verhältniss zu einer gottlosen Rotte im Isr. Volk selbst, wie Jes. 29, 19 f. 32, 6 f., anerkannt. Ebenso Hengstb., in seiner gewöhnl. Weise, als ein von David von vornherein für die Bedürfnisse der Gemeinde gedichteter Lehrpsalm. — Einige ältere Ausll. geben dem Ps. in s. Klage u. Bitte wegen der Falschheit der Menschen eine unrichtige Beziehung auf um sich greifende falsche Lehre, im Ggsatz mit *Gottes reinem Wort* V. 7 = reine Lehre. So namentl. Cocc. Schmid, u. besond. Luther: schon in seiner Übersetzung, wo diese Deutung hier u. da durchblickt, wie V. 3 „lehren aus uneinigem Herzen", V. 6 יפיח לו „dass man getrost lehren soll" (vgl. Alex. *παῤῥησιαζεσθαι*), V. 7 Gottes Wort als Lehre; ganz durchgeführt aber in der bekannten metrischen Bearbeitung des Ps. „*Ach Gott vom Himmel sieh darein*", wo ein förml. Reformationslied daraus geworden ist.

V. 2. 3. Hülferuf u. Klage über die Falschheit u. Treulosigkeit unter den Menschen. — *Hilf Jhvh*] ein vorläufiger kurzer Hülferuf, der hier nur dazu dient die Klage einzuleiten, u. dann V. 4 f. weiter ausgeführt wird. Ähnl. 69, 2. 16, 1; vgl. die Formel בְּךָ חסיתי zum Eingang 7, 2. 11, 1. 31, 2. — גמר] eig. vollenden, hier intr. ein Ende nehmen, aufhören (s. zu 7, 10). — חסיד] act. eig. *gütig*, der חֶסֶד Güte, Liebe (caritas) übt, aber sofern diese Religionspflicht ist, *fromm* (s. zu 4, 4); hier coll. st. Plur. חסידים, wie parall. אמונים. — פַּסּוּ] von פסס (als Verb. nur hier vorkommend) s. v. a. das verwdte אָפַס ein Ende haben = parall. גמר. Aq. *ἐπέρανθησαν*, Ch. סְפוּ. Vgl. das Nomen סַף Ende = אֶפֶס *πέρας*. — אֱמוּנִים] kommt öfter als abstr. vor, s. v. a. das gebräuchlichere אֱמוּנָה *Redlichkeit, Treue* = אֱמֶת, besonders in d. Sprüchen: 13, 17. 14, 5. 20, 6 (אמונות = איש א׳ 28, 20) vom Sing. אֱמוּן Deut. 32, 20. So

nehmen es hier Al. ἀληθειαι, Symm. πιστεις, Syr. Glaube, u. viele Ausll., von den neueren namentl. Ew. Hgstb. Hitz. Allein das ist gegen den Parall. mit חָסִיד, der ein Concr. erfordert, *die Redlichen;* um so mehr da er wiederkehrt 31, 24 [vgl. aber z. d. St.], u. eine Bestätigung findet in der Analogie der Parallelstelle Mich. 7, 2 אבד חָסִיד מִן הָאָרֶץ וְיָשָׁר בָּאָדָם אָיִן (wo dafür das gleichbedeutende יָשָׁר). Es muss also plur. des part. pass. אֲמוּן (mit intr. Bedeutung, wie שָׁלוּם, עָצוּם, עָרוּם u. v. a.) sein, welche Form auch ausser 31, 24 noch durch 2. Sam. 20, 19 אֲנִי שְׁלֵמֵי אֱמוּנֵי יִשְׂרָאֵל („ich bin von den Friedsamen u. Getreuen Israels"), hinlängl. belegt ist (so dass die Bedenklichkeit Hgstb.'s ohne Grund). So Aq. πιστοι, Hier. fideles, Ch. Gläubige (auch Luther, nur mit falscher theoretischer Beziehung), AE. u. die meisten Ausll. Der Parall. dieser Concreta entspricht ganz dem der Abstracta חֶסֶד u. אֱמֶת u. vertritt die Stelle desselben: statt zu sagen „die *Güte* u. *Treue* ist verschwunden unter den Menschen" („nulla humanitas et fides amplius restat", wie Calv.) — ähnlich der Klage Hos. 4, 1 „es ist keine Treue u. keine Liebe u. keine Erkenntniss Gottes mehr im Lande" (das Gegentheil von Ps. 85, 11 „Liebe u. Treue begegnen sich, Gerechtigkeit u. Friede küssen sich"; V. 12. „Treue aus dem Lande sprosst") — heisst es hier „die *Gütigen* u. *Getreuen* sind verschwunden" wie Mich. 7, 2. Zu der Klage vgl. ausser den genannten Stellen noch 14, 1ff. Jes. 59, 14ff. Jer. 5, 1ff. 7, 28ff. 9, 3ff. 7, u. die Klagen aller Zeiten u. Völker über die zunehmende Entartung der Geschlechter, besonders Lüge u. Treulosigkeit (vgl. z. B. Juv. Sat. XIII, 26. Lactant. instt. V. 9 aus Lucilius bei Cler.). — מִבְּנֵי אָדָם] מִן nach negativen Verben zeigt die Wirkung an: dass sie nicht mehr unter ihnen sind, wie nach אבד 10, 16 u. nach תֹּאבֵד 21, 11 (= מֵאֶרֶץ אָדָם Mich. 7, 2).

3. שָׁוְא] eig. *Nichtigkeit* (s. zu 7, 15), hier Lüge = שֶׁקֶר, mit דבר auch 41, 7. 144, 8. 11. Jes. 59, 4. Hez. 13, 8 u. a. Luth.'s Übersetzung „unnütze Dinge" geht auf seine Auffassung des Ps. von falscher Lehre, u. meint also eitle nichtige nichtsnutzige Lehre (vgl. 24, 4 wo er שָׁוְא durch „lose Lehre" ausdrückt). — אִישׁ אֶת־רֵעֵהוּ] wie א׳ את־אחיו bekannte Formel des recipr. = einer mit dem andern (Ges. §. 124 A. 4): worin רֵעַ u. אח nur den Genossen einer gemeinschaftlichen Hand-

lung, den womit man's zu thun hat, bezeichnen, ohne Rücksicht auf das in der eig. Bedeutung der Wörter ausgedrückte Verhältniss; wie am deutlichsten aus der Übertragung auf leblose Dinge (im Fem.) erhellt. Dasselbe gilt von dem in Al. u. d. N. T. zur Übersetzung gebrauchten Gr. πλησιον u. unsrem *Nächsten;* u. man ist nicht berechtigt, hier so wenig wie anderwärts, mit Hgstb. darin eine Hinweisung auf das heilige Band das die Menschen als „Brüder" u. Glieder desselben Leibs (Volks u. Reichs) umschlingt, zu sehen; die zwar der Apostel Eph. 4, 25 in s. Ermahnung zum Wahrheitreden auf christlichem Standpunct u. einem ihm geläufigen Bilde gemäss, aber nicht als authentische Erklärung d. alttest. Gesetzes oder uns. Stelle (wie Hgstb. meint) hinzugefügt hat. — שִׂפַת חֲלָקוֹת] eigentl. *Lippe der Glätte* st. glatte Lippe, wie „Lippe des Trugs, der Lüge, des Jubels" u. dgl. Der weibl. Plural חלקות ist Plur. des Abstr. חֲלָקָה (wie richtig Kimchi), nicht des Adj. חָלָק, mit ergänztem אֲמָרוֹת (wie Ros. nach AE.). Der Plur. steht st. des Sing., wie häufig die Abstracta mit männl. sowol als weibl. Pluralendung; also nicht *Glätten* (Hgstb.) sondern *Glätte* = Schmeichelei, Heuchelei, Betrug, wie Jes. 30, 10 (auch Plur.) u. „Glätte der Zunge" Spr. 6, 24: ebenso in der Form חֲלַקּוֹת Dan. 11, 32 u. Dimin. חֲלַקְלַקּוֹת das V. 21. 34 (Trug, Hinterlist), im Adj. חָלָק Spr. 5, 3. 26, 28, u. im Verb. (s. zu 5, 10). *Lippe* (wie sonst *Zunge*) = Sprache: also *glatte Lippe* (wie „glatte Zunge") = schmeichlerische (trügerische, hinterlistige) Sprache; u. *eine glatte Lippe reden* = eine solche Sprache reden oder führen (was Hgstb. mit Unrecht läugnet, haupts. wegen V. 4, wo aber nur eine Metonymie obwaltet).

Allerdings ist in der Constr. „eine glatte Lippe (od. Schmeichellippe) reden", als grammatische Figur betrachtet, die Lippe als Werkzeug des Redens genommen, also scheinbar st. mit der Lippe, gradeso wie 63, 6 „Jubel-Lippen soll rühmen (loben) mein Mund", u. 109, 2 „sie reden mit mir eine Lügen-Zunge", st. mit Jubellippen u. s. w.; u. so erklärt Hgstb. hier wirklich den Accus. „nach den Lippen" = mit den L. (acc. adverb. st. Praep.), nach einer falschen Analogie der Fälle wie קוֹלִי אֶקְרָא 3, 5, die er mit diesem zusammenwirft, nach d. Vorgang von Ewald kl. Gr. §. 512 (2. A.), Lehrb. §. 281, u. Ges. §. 138, 1 A. 3 (dass das Werkzeug dort nicht Accus. sondern Nominativ ist s. zu 3, 5). Vielm. gehört sie im allg. unter die umfassende Constr. des Verb. mit d. Accus.

der Handlung (nomen actionis) nebst einem Beiwort zur nähern Bestimmung der Art u. Weise (Modalität) der im Verb. bezeichneten Handlung, wie „er schrie ein grosses u. bittres Geschrei", „sie hassen mich einen Hass der Ungerechtigkeit", „er liebte ihn eine Liebe seiner selbst", „sie freuen sich eine Erndtefreude" u. dgl. (Ges. §. 138, 1 A. 1. Lehrg. §. 218, 5 — wohin auch die Constr. mit d. inf. abs. gehört, der ein nom. abstr. im Accus. ist); aus welcher sodann die Constr. mit dem Accus. eines Concretums geflossen ist, das die Wirkung oder das Werkzeug der Handlung enthält, ebenfalls zur Beschreibung der Modalität der Handlung, u. daher stets mit Beifügung bezeichnender Beiwörter, wie „eine laute Stimme schreien", „eine Zunge d. Lüge reden", „Lippen des Jubels loben" (in den oben angegeb. Stellen 63, 6. 109, 2), „eine lässige Hand arbeiten", „eine schwere Hand schlagen", „schwere Lippen reden", „ein schweres Ohr hören" u. s. w.; dgl. auch im Deutschen gebräuchl. ist, jedoch ebensowenig wie im Hebr. schlechtweg „eine Stimme singen", „eine Klinge schlagen", „eine Hand schreiben — spielen — führen" u. dgl., sondern nur mit bezeichnenden Beiwörtern (wonach Ges. §. 138, 1 A. 3 zu berichtigen).

בְּלֵב וָלֵב] eig. *mit Herz u. Herz* = mit zweierlei H. Die Wiederholung, die sonst eine Mehrheit oder Allgemeinheit anzeigt, drückt hier eine Mehrfachheit oder Zweierleiheit d. i. Verschiedenartigkeit derselben Sache aus (Ges. §. 108, 4. Lehrg. §. 173, 1d, wo auch Syr. Beispp. Apg. 2, 2. Hebr. 9, 1), u. zwar einer solchen die einerlei sein sollte, u. sich für einerlei ausgibt (also = שִׂנְאָה die die Gestalt wechselt), folgl. mit d. Begriff des Falschen, Verstellten. So אֶבֶן וְאֶבֶן, אֵיפָה וְאֵיפָה Deut. 25, 13f. zweierlei Gewicht u. Mass, nämlich „grosses u. kleines" (wie zur Erkl. hinzugefügt ist); im Ggsatz mit שְׁלֵמָה א׳ V. 15, ganzes, unversehrtes Gewicht: entw. von jedem einzelnen = צֶדֶק (wie hinzugefügt ist) richtiges G., oder von der Gesammtheit die in ihren Theilen zusammen ein einheitliches Ganzes bildet. Hier übergetragen auf die Gesinnung, als das sittliche Band unter den Menschen, wodurch sie eine Einheit werden: לב ולב wenn diese Einheit durch die Abtrünnigkeit, Verfälschung u. dadurch innere Verschiedenheit eines Theils zerrissen ist; das Gegentheil 1. Chron. 12, 33 בְּלֹא לֵב וָלֵב, wofür V. 38 בְּלֵבָב שָׁלֵם u. בלב אֶחָד: dieses *einerlei* H. (= ἁπλους, simplex), jenes ein *ganzes* Herz d. i. ein redliches H. = תָּם, wie Gen. 34, 21 שְׁלֵמִים אֲנָשִׁים „redlich gegen uns", u.

öft. שָׁלֵם עִם יהוה von der ungestörten Einheit mit Gott durch redliche Gesinnung [84]).

V. 4. 5. Bitte oder Wunsch dass Jhvh diese Heuchler, die mit ihren Zungenkünsten alles zu vermögen u. jeder höhern Gewalt trotzen zu können meinen, ausrotten möge. שִׂפַת־חלקות] *Schmeichel-Lippen* wie V. 3, parall. mit der „grossprecherischen Zunge", aber hier als Gegenstand der Ausrottung meton. die damit redende Person, vgl. den folg. Vers „die sprechen" u. s. w.; in demselben Sinn 31, 19 „verstummen müssen alle Lügenlippen", aber mit Festhaltung des Bildes. — גדולות] neutr. *grosses*, sonst von grossen Thaten, hier von prahlerischen Reden, wie *μεγαλα εἰπειν*, magna loqui, u. unser „grossprechen". Dasselbe vom Mund („Grosmaul") Dan. 7, 8. 20. Off. 13, 5. Vgl. die Beschreibung 73, 8f. Hier geht es auf die Äusserungen im folg. V.

5. Hier werden solche Reden angeführt, die die Zuversicht auf ihre Zungenkünste ausdrücken. לְלָשֹׁנֵנוּ נְגַבִּיר] grammatisch am genauesten, mit caus. Fassung des Hiph. גבר, mehrere ältere Ausll. u. Hitzig: *unsrer Zunge verschaffen wir Gewalt* oder *Herrschaft*, Einfluss u. dgl. (linguae nostrae dominium parabimus i. e. linguam n. praevalere faciemus JHM., jus obtinebimus Jun. u. Trem.), wie dem Sinne nach, aber mit freierer Cstr. schon die meisten alten Überss. Al. V. Syr. *γλωσσαν ἡμ. μεγαλυνουμεν*, magnificabimus, Hier. roboremus, Aq. *δυναστεύσομεν*. Die meisten aber mit intr. Fassung des Hiph. = Kal oder Hithp.: *durch unsre Z. sind wir stark, mächtig,*

---

[84]) Das *Reden mit zwiefachem Herzen* besteht nach den Rabb. darin dass sie dabei gleichs. zwei Herzen haben: ein wirkliches u. ein scheinbares, das sie nur auf der Zunge tragen, dem die Zunge allein als Dolmetscher diene (תֻּרְגְּמָן), d. i. dass sie anders reden als denken, im Herzen Hass u. auf der Zunge Liebe haben. Hgstb. betont dagegen, man habe an eine Doppeltheit der Gesinnung in demselben Herzen zu denken: die eine, wahre, in der Tiefe, die andere auf der Oberfläche d. Herzens, nicht „fingirt", sondern nur künstlich „praeparirt" u. augenblicklich hervorgerufen zu seinen Zwecken; u. allerd. ist es in vielen ja viell. den meisten Fällen psychologisch richtig dass der Mensch zuerst sich etwas ankünstelt u. sich selbst vorlügt ehe er andere belügt, u. selten ein vollkommener d. i. bewuster Lügner ist: aber damit ist das „doppelte Herz" nur um so mehr gerechtfertigt. Vgl. auch Calv.

wie schon Chald. (ב׳ נתגבר), Isaki u. die Rabb. überh.: לְ st. בְּ, eig. unsrer Z. *nach, hinsichtlich* oder *wegen* u. Z. (AE. Kimch. mit Vergl. von Gen. 20, 13 oder 1. Kön. 10, 23. Jes. 36, 9): allein לְ kann nicht bei dem Werkzeug oder Mittel stehn u. „durch" heissen, sond. dann müste die Zunge durchaus בְּ bei sich haben. Vielmehr kann לְ nur den Gegenstand oder die Beziehung des Verb. bezeichnen; [aber nicht mit Hupf.]: *unsrer Z. sind wir mächtig.* גבר Hiph. Dan. 9, 27 caus. *stark machen,* hier gewissermassen = Kal oder Hithp. *stark sein,* wie התאמץ, התחזק, התעשר eigentl. Stärke, Macht u. dgl. erwerben, beweisen, üben (s. Ges. §. 53, 2. A.); mit לְ wie לְ יָכֹל לְ in dems. Sinn = jemandes mächtig werden, Gewalt über ihn erhalten = κρατειν τινος u. wie nachher אֲדוֹן לָנוּ (sonst gew. mit עַל, auch בְּ), [denn damit wäre zu wenig gesagt; sondern: in Bezug auf unsre Zunge beweisen wir uns stark; so Del.]. Dem entspricht auch das parallele שְׂפָתֵינוּ אִתָּנוּ] *unsre Lippen sind bei uns* [d. h. nicht bloss] *penes nos,* eig. in unserm Besitz, wie Spr. 3, 28, s. v. a. in unsrer Gewalt, zu unsrem Dienst, in Bereitschaft, praesto (JHM.); eher mit Rud. v. unbedingtem Recht (jus et arbitrium) über die Zunge u. Rede d. i. sie ledigl. nach ihrem Belieben, also auch zu Lug u. Trug, zu gebrauchen (vgl. Parall.); [am besten aber]: *mit uns* = zu unsrer Hülfe, unser Beistand. — *Wer ist Herr über uns*] Ausdruck des Übermuths, der Selbstüberhebung u. der Sicherheit, im Gefühl der Kraft die sich für unwiderstehlich hält u. jeder Macht Trotz bieten zu können meint; zugleich auch Zeichen der Ruchlosigkeit, sofern sie auch Gott u. s. Gesetz nicht mehr als ihren Herrn erkennt u. verhöhnt, s. v. a. wer will uns hindern zu thun was uns gelüstet? Ähnliche Zuversicht auf die Zungenkünste der Lüge u. Ränke u. Prahlereien mit ihrer Macht s. Jes. 28, 15 ff. לָנוּ st. עָלֵינוּ wie Gen. 45, 8. 9; vgl. zu V. 7.

6. Antwort Jhvhs auf die Bitte, wodurch er Hülfe u. Rettung der Unterdrückten zusagt. Ist nicht etwa eine wirklich erfolgte göttliche Offenbarung oder „innere Einsprache" die der Dichter in diesem Augenblick erhalten hätte (wie Hgstb. hier wie gew. annimmt), sondern (wie schon Flam. u. Calv. „Deum ipsum inducit loquentem") nur eine poet. Einkleidung der Hoffnung u. Zuversicht des Dichters auf die Erhörung u.

Abstellung solches Unfugs, die auf Gottes Wort überh. (vgl. folg. V.) u. das was es von Gottes Wesen u. Walten lehrt, oder auf seine sonstige Kenntniss u. Erfahrung davon, namentlich dass er ein allwissender Zeuge u. gerechter Richter alles menschlichen Thuns u. Rächer der Armen sei, gegründet ist (wie Hgstb. selbst eine „individuelle Anwendung der Verheissungen des Gesetzes für die Gerechten" darin anerkennt). Dieselbe Einkleidung 2, 6. 7 ff. 50, 1 ff. 60, 8 ff. 81, 7 ff. 82. 87. 89, 20 ff. 91, 14 ff. 95, 8 ff. Jes. 33, 10. Hier ist Jhvh sofort redend eingeführt, u. erst mitten in seiner Rede יֹאמַר י׳ eingefügt, wie Lat. inquit. — מִן מִנְּשֹׁד] eig. Ausgangspunct, hier Ursache u. Beweggrund = *wegen*, wie ἀπο (Al.). [Der Vorschlag Hupf.'s das מן, wenn auch nicht gramm., so doch logisch v. אשׁית als Hauptverb., wozu אקום nur ein einleitendes Hülfsverb. bilde, abhängig zu machen: „*aus* der Bedrängniss der Armen .... will ich (sie) setzen in Freiheit" (vgl. Jes. 53, 8) — ist schon wegen des dazu nicht passenden מאנקת abzulehnen. Noch weniger geht es an das מן über אקום hinweg mit יאמר zu verbinden (geg. Olsh.).] — *Nun* (nämlich nachdem ich meine Zeit ersehen) *will ich aufstehn*] bezeichnet das göttl. Einschreiten nach längerem geduldigem u. scheinbar gleichgültigem Zusehen, gleichs. Erhebung aus der Ruhe der Unthätigkeit, wozu so oft durch die Formel קוּמָה aufgefordert wird (s. zu 3, 8. 6, 5. 7, 7). Der Entschluss Gottes dazu ebenso mit עַתָּה Jes. 33, 10. — אָשִׁית בְּיֶשַׁע] ganz unser *ich will in Freiheit setzen*, näml. die Gedrückten u. Armen; vgl. 66, 9 ins Leben setzen. יֶשַׁע hier im urspr. Sinn *weiter freier Raum, Freiheit* (s. zu 4, 2), d. i. Befreiung von dem Druck u. der Angst die sie bisher einengten. Eine „*Einsetzung* in das *Heil*" als ihr rechtmässiges Besitzthum, wie Hengstb. (Calvins „restitutio in integrum" pressend), ist nicht darin zu suchen. — יָפִיחַ לוֹ] sehr streitig. Die alten Übersss. wie die Rabb. sind hier ganz rathlos u. zu den unzulässigsten Deutungen verirrt (s. Ros.). Isaki u. a. nehmen es nach d. Sprachgebr. in d. Sprüchen *loquitur ei* (näml. pauperi et afflicto), als Wiederholung v. יאמר, an jeden einzelnen gerichtet, um sie zu vergewissern, wie Calv. u. Vat. erläutern. Die meisten Ausll. nehmen es wie 10, 5 von dem Verfolger der Armen: *er schnaube* (spiret sibi) d. i. er drohe so viel er will, näml. er kann die Rettung

nicht hindern u. dgl. (Geier, L. de Dieu), oder als Relativsatz zur Bezeichnung des Objects zum vorherg. Verb.: *den er* (man) *anschnaubt*, oder verächtlich *anbläst* u. dgl. (s. zu 10, 5), wie Calv. Pisc. JHM. Dathe Ros. de W. Ges. thes. Hitz. Allein dann müste doch wol בְּ st. לְ stehn, wie bei allen Handlungen gegen jemand; abgesehen von der harten Ellipse eines Relat. das sich auf kein vorherg. Nomen bezieht. Besser Hgstb. Olsh. Del. Kamph. Böttcher nach Ew.: *den der sich sehnet darnach*, oder *wonach er sich sehnet* (Sing. st. Plur.): יפיח = שׁאף *anhelat. inhiat* (saluti), u. לוֹ auf ישׁע; [vgl. שׁאף mit אל u. על Koh. 1, 5. Am. 2, 7. Über Hab. 2, 3 dagg. vgl. zu 27, 12. Dabei kann יפיח entw. als Imperf. Hiph. oder, mit Ew. u. Böttch., als ein daraus gebildetes participiales Adject. betrachtet werden; s. zu 27, 12. Diese Erklärung ist derjenigen Hupf.'s vorzuziehen]: פוח = נפח, נפשׁ Niph. *ausschnaufen* d. i. zu Athem kommen, sich erholen, respirare: entw. ohne Verbindung *er schnaufe aus*, komme zu Athem, erhole sich; oder mit Conj. *damit er ausschnaufe;* oder mit Relat., bezogen auf ישׁע, *wo er ausschnaufe*, qua respiret sibi; oder Hiph. caus. *die ihn ausschnaufen lasse* d. i. ihm Erholung gewähre, quae respirium praebeat = יָנִיחַ לוֹ. So Schultens comm. ad Prov. 12, 17 u. Venema, u. schon ein älterer Ausl. bei Pol. u. JHM.[85]). [Denn auch abgesehn von dem Mangel an Belegen für solchen Gebr. des Wortes, würde man dann ein Obj. zu אשׁית vermissen.]

---

[85]) Die Bedeutung ist zwar in diesem Wort im Hebr. nicht mit bestimmten Stellen zu belegen, aber ganz dem Begriff des Worts u. seiner Familie u. einer umfassenden Analogie gemäss. Vgl. im Kal Hhsl. 2, 17. 4, 6 עַד שֶׁיָּפוּחַ הַיּוֹם die verwdte Bedeutung *sich abkühlen, erfrischen* (wie Syr. Arab.) mit לְרוּחַ הַיּוֹם Gen. 3, 8; ferner Arab. فاح von weitem freiem Raum mit רֶוַח (vgl. Del.), u. noch mehr den von Venema angef. Arab. Segenswunsch יָפִיחַ לְךָ *respiratio sit tibi* (wenn er sich wirkl. findet) = יָנוּחַ לך, oder als Gottes Handlg. יָנִיחַ לך „er gebe dir Erquickung"; so wie die Analogie von נוּחַ eig. spiritum ducere, respirare, daher *ἀναπαυω* = *ἀναπνεω* = راح, הֵשִׁיב רוּחַ, ה׳ נֶפֶשׁ (s. Ges. thes.); auch נחם eig. spirare, suspirare, schnaufen, schnauben Niph. respirare, ausschnaufen, sich erholen, trösten Pi. Erquickung, Trost geben = Sanskr. *s'vas (âs'vas)*, נפשׁ (auch Arab. Syr. Äth.). Auf diese Weise hängt auch יפיח לו mit dem weiten Raum יֵשַׁע natürlich zusammen, als Gegensatz der Beengung, Angst.

7. Wahrheit u. Zuverlässigkeit des göttlichen Worts. *Die Worte Jhvhs* u. s. w.] zunächst ein allg. Satz, wie schon der Plur. אמרות zeigt, hier aber mit besond. Beziehg. auf das aus Gottes Offenbarung geschöpfte Wort V. 6. — *Reine Worte*] = wahre W., sofern die Wahrheit lauter, unvermischt, durchsichtig u. klar, die Falschheit u. Unredlichkeit unlauter, trüb u. versteckt ist. Diese Reinheit = Wahrheit des göttl. Worts ist mit Nachdruck hervorgehoben um die Zuverlässigkeit seiner Verheissung V. 6 zu begründen, u. das Vertrauen darauf zu erklären; vielleicht auch im Gegensatz mit der V. 3. 4. geschilderten Gleissnerei des Lügenworts der Menschen (Geier, JHMich.), dessen falscher Schein (fucus) einen Contrast bildet mit dem echten Glanz des reinen Silbers, was im Folg. die Reinheit des göttl. Worts abbildet. — *Silber geschmolzen*] ein gangbares Bild der sittlichen Reinheit u. Echtheit, wie bei uns das Gold, u. eines echten bewährten Guts (כֶּסֶף נִבְחָר Spr. 8, 19. 10, 20. vgl. 16, 16. 22, 1): nicht etwa wegen seiner weissen Farbe wov. es den Namen hat (wie d. Gold v. der gelben), sondern als Gegenstand u. Product eines Reinigungsprocesses; im Gegensatz mit den seinem Erz beigemischten u. durch die Reinigung ausgeschied. unedlern Bestandtheilen od. Schlacken (סִגִּים, בְּדִיל, עֹפֶרֶת), u. dem trotz aller Läuterung unrein bleibenden Silber, als Bild des Entarteten, Unechten, Falschen Jes. 1, 22. Jer. 6, 28. 30. Hez. 22, 18. Spr. 26, 23 (Schlackensilber, als Überzug eines irdenen Topfs, Bild der falschen Liebe). Ebenso das Reinigungsverfahren selbst *(Schmelzen)* ein häufiges Bild der sittlichen Prüfung u. Läuterung die Gott durch Züchtigungen u. Leiden mit seinem Volk u. einzelnen Frommen vornimmt. So insbes. צרף (verwdt. שׂרף *brennen*) eig. *schmelzen,* dah. meton. a) durch Schmelzen *prüfen,* erproben 17, 3. 26, 2. 66, 10. Jer. 9, 6 parall. בחן; b) durch Ausscheidung der schlechten Bestandtheile *reinigen, läutern, sichten* (einen Haufen Richt. 7, 4); mit ausgemaltem Bilde (Schmelzfeuer anfachen, Ofen, Tiegel u. dgl.) namentlich von Läuterung u Sichtung des Volks durch Strafgerichte, wie Jes. 1, 25 f. 48, 10. Jer. 6, 28 ff. Mal. 3, 2 f. (wohin auch der „eiserne Ofen" von d. Bedrückung in Ägypten Deut. 4, 20. 1. Kön. 8, 51. Jer. 11, 4 gehört). Das aus diesem Process geläutert hervorgehende Silber

heisst צָרוּף eig. geschmolzen meton. *rein, geläutert,* wie hier = parall. מְזֻקָּק, oder נִבְחָר *erwählt, erlesen* (sofern es erprobt, bewährt befunden u. darum zum Gebrauch erkoren wird) Spr. 8, 19 u. an den oben angeff. Stellen, im Ggsatz mit נִמְאָס Jer. 6, 30, das vergebens die Läuterung bestanden (V. 29) u. als unverbesserl. u. unbrauchbar weggeworfen wird. Hier wird das Wort Gottes nicht mit geläutertem Silber verglichen, sondern gradezu so genannt (Metapher st. Vergleichung, s. zu 11, 1); daher anderw. auch öft. ohne ausgedrücktes Bild צְרוּפָה genannt 18, 31. 119, 140. Spr. 30, 5. — בַּעֲלִיל לָאָרֶץ] (nur hier) sehr dunkel u. streitig.

Die alten Überss. u. Rabb. sind rathlos, wie die vier verschiedenen v. Isaki angeff. Vermuthungen zeigen, deren letzte dass es st. בַּעַל stehe, u. ב׳ לארץ = אדון הארץ der *Herr des Landes* sei, auch von AE. u. Kimchi, nach Analogie der Form סַגְרִיר, angenommen wird; ja neuerd. wieder v. Hgstb. geltend gemacht worden ist, der einen treffenden Parall. zwischen dem Wort des Herrn der ganzen Welt u. dem „Silber eines Fürsten der Erde", worin sich jenes zum gemeinen Wort wie dieses zum gemeinen Silber verhalte, dadurch entstehn sieht! Die Existenz einer Form קַטְלִיל an sich ist freilich unzweifelhaft (s. d. Beispp. Ges. Lehrg. §. 120, 34. Ew. Lehrb. §. 157 a): aber eine solche Nebenbildung v. בַּעַל für möglich zu halten, u. hier einen Ggsatz von gemeinem Wort u. Gottes Wort, abgebildet durch den ganz unerhörten Gegensatz von gemeinem Siber u. „Fürstensilber" zu finden, das sind Eingebungen reinen Aberwitzes [86]). Auch die Ableitungen aus dem Arab. عَلّ oder غَلّ (s. Ros.) führen zu nichts. Eher *in d. Werkstätte in der Erde* mit Cocc. Geier JDMich. u. vielen Neueren, nam. Olsh. Del. u. Böttcher (eig. das fertig Gemachte = der vollständig hergerichtete Apparat!), oder noch einfacher: *durch Arbeit in der Erde,* von עלל *operari:* nur bezeichnet dieses Wort nicht sowol

[86]) Er beruft sich auf den Vorgang des Vatabl. Was er aber hier dem Vat. zuschreibt, ist nicht dessen Meinung (der vielm. in catino terreo oder in fictili confecto ex terra praestantissima übersetzt), sondern in dem von Rob. Steph. 1557 unter dem Namen des Vatabl. herausgegebenen Ps.-Commentar als eine Meinung von quidam angeführt, aber wörtl. aus Calv. entlehnt (wie vieles in jenem von R. St. aus versch. Quellen zsgestellten Comm., s. Nösselts Vorr. zu d. Ausg. v. Vogel 1767), aber auch bei Calv. als eine Erkl. v. multi (es sind die Rabb.), die er selbst verwirft. Dort ist aber *„principis terrae"* nicht *eines Fürsten der Erde,* wie Hgstb. versteht, sond. *des Landesherrn* = אדון הארץ der Rabb., u. Vatabl. versteht in der Bibelausg. v. R. Steph. 1545 darunter Gott. Wo bleibt da der Gegensatz?

Arbeit des Werkmeisters, als handeln, thun überh. (eig. vollenden, vollbringen = כלל), wie in עֲלִילָה, מַעֲלָל (מַעֲלִיל); auch passt es nicht recht zu לארץ: denn es mit JDMich. „Werkstätte d. Erde" im poet. Sinn zu nehmen u. von dem im Schoss der Erde schon gereinigten Silber (sog. *ἀπυρον*) zu verstehn, wäre gegen den gangbaren Sinn des Bildes, auch mit dem folg. „geläutert siebenfach" im Widerspruch: es müste jedenfalls eine unterirdische Werkstätte od. Arbeit verstanden werden, was eine etwas müssige Specialität.

Am besten schon Chald., R. Nathan (lex. concord.), Luth. u. a. ältere Ausll. *Ofen* oder *Tiegel* (catinus) = כור (wie das Werkzeug des Schmelzens u. Läuterns der Metalle im Hebr. wie in den übrigen Diall. heisst), sowol dem Sinne nach das Passendste, als auch etymologisch am genügendsten zu begründen. עלל verwandt גלל, כלה, כלל u. dgl. eig. *umfassen, umschliessen*, daher einesth. vollenden, vollbringen, thun u. s. w. (s. vorhin), andernth. in Nominalbildungen v. *Einfassungen, Behältnissen* u. *Gefässen* verschiedener Art: als כְּלִי Gefäss, כֶּלֶא Gefängniss, כְּלִיל (אכליל) Syr. Ar. Äth. Kranz, גִּלָּל Joch als das Umschliessende, Umfassende, גְּלִיל Bezirk, גֵּל Ölbulle (u. a. Bildungen von גלל mit d. Begriff des Runden). Daher עלִיל = Ofen, Tiegel entw. von d. runden Gestalt wie כור, oder als einschliessendes Gefäss, Behältniss. לָאָרֶץ wird gew. als Bezeichn. eines Stoffs angesehen: entw. vom Stoff des עלִיל st. Adj. = *aus Erde* bestehend, *irden, argillaceus;* oder von den Bestandtheilen des Silbers worauf das Schmelzen sich bezieht, als Adv. zu צָרוּף: „gereinigt ... *in Ansehung der Erde*" d. i. von seinen erdigen Bestandtheilen, Schlacken, wie noch Ros. („durch eine Operation hins. d. Erde"), Ges., Ew., früher auch Hitz. Aber das ist ganz unstatthaft, da ארץ niemals Erde als Stoff, Bestandtheil bezeichnet (wofür עָפָר auch wol אֲדָמָה steht), am wenigsten die dem Silber beigemischten unedleren Metalle oder Erze, die bekanntl. bestimmte Namen führen (s. oben). Vielmehr heisst es entw. ganz einfach *an* oder *auf der Erde*, am Boden, wie schon Chald., näml. vom Standort des Ofens oder Schmelztiegels, der in der Erde eingemauert ist. לארץ st. עַל ה׳ bei ישב wie 9, 5. Jes. 3, 26. 47, 1. Klgl. 2, 10. Hiob 2, 13; oder [besser] „geschmolzen zur Erde hin" von dem aus dem Schmelzofen unten abfliessenden ausgeschmolzenen reinen Silber (Olsh. Del.). Die Annahme Hitz.'s אָרֶץ sei

hier = רַץ 68, 31: *zum Stück, zur Barre* u. die Correctur Böttchers לָאָבָץ = *zum Weissglanz* (בוּץ weiss sein, אַבְצָא Aram. *Zinn*) können ihrem Schicksal überlassen bleiben. — זקק] מְזֻקָּק Hebr. Chald. im Kal wie Pi. u. Pu. vom *Läutern* des Metalls gebräuchl., Jes. 25, 6 auch des Weins; nach Simon. u. Ges. eig. *durchseihen, durchschlagen,* durch ein Tuch, Filz (שַׂק, σακκος), was beim Wein gut mit dem Griech. σακκεω σακκιζω u. σακκιας von durchgeschlagenem, gereinigtem Wein stimmen würde, u. zugl. sich sowol mit der Ch. Bedeutung *binden* (die auch im Hebr. זְקִים Bande vorliegt) u. der Arab. *ausdrücken,* auspressen (Excremente) u. enger Durchgang in Nomm. durch den Begriff *durchzwängen,* als mit der Anwendung Hiob 36, 27 auf Regen, als tropfenweiser Niederschlag gleichs. Durchschlag des Nebels u. der Wolken, in Zusammenhang bringen liesse: aber auf das Metall nur katachrestisch vom Wein übergetragen sein könnte. Viell. verwandt mit זכך rein sein tr. reinigen. — *Siebenmal*] runde Zahl = vielfach, in Sprüchwörtern gangbar, wie Gen. 4, 15. 24. Lev. 26, 24. Spr. 24, 16. 26, 16. 25.

8. 9. Folgerung aus der vorherg. Verheissung, u. Zuverlässigkeit des göttl. Worts: Hoffnung, feste Zuversicht dass Jhvh das Häuflein der Redlichen behüten u. beschützen werde in diesem entarteten Geschlecht, wie drohend auch die Schlechtigkeit ihr Haupt erheben möge. ם־] näml. die „Gedrückten“ u. „Armen“ V. 6. Das folg. ־פוּ entw. 3. Sing. *ihn,* als Coll. st. des Plur., mit schnellem Wechsel des Numerus, der aber hier sehr schroff wäre; oder 1. Plur. *uns* (wie Calv. in s. Übers., u. Alex. beide Suff., wonach Böttch. ־ם in ־נוּ corrigiren will), indem der Dichter sich mit einschliesst. — [Derselbe Personenwechsel Jes. 33, 2. Mit Hitz. u. Böttch. ist dann aber ־נוּ auszusprechen, da ־פוּ für 1. Plur. ausser הֲנָפוּ nicht vorkommt. So auch in einigen Hdss.] — דּוֹר] eig. Zeitbegriff, abstr. = *aevum, aetas, Menschenalter,* concr. *Geschlecht,* Inbegriff der in solcher Zeit Zusammenlebenden (Generation); dann öfters durch Beiwörter in ihrem sittlichen Charakter u. Verhältniss zu anderen bestimmt = Art, bes. in üblem Sinn, wie im N. T. γενεα, z. B. 78, 8 „ein widerspenstiges Geschlecht wie ihre Väter“, Deut. 32, 5. 20 „ein verkehrtes u. falsches Geschlecht“, Spr. 30, 11—14. Jer. 7, 29 u. a.; u. so hier הַדּוֹר זוּ *dieses Geschlecht* d. i. diese

verdorbene schlechte Generation oder Art = ἡ γενεα αὑτη im N. T., wie הַדּוֹר הָרָע הַזֶּה Deut. 1, 35 בדור הזה Gen. 7, 1 u. öft. bei Jesaj. הָעָם הזה, sofern hier nach V. 2 das Verderben, die Entartung als allg., die ganze damalige Generation der Masse nach umfassend (ähnl. wie im neutest. κοσμος die Masse überh.) betrachtet wird. So HGSTB. nach CALV. richtig gegen die gew. allgem. Fassung *Menschenart,* als einer besond. Classe d. Volks oder Rotte; ohne dass übrigens diese Bedeutung anderwärts zu läugnen stünde (wie von dem Häuflein der Gerechten oder dem Volk Gottes überh. 14, 5. 24, 6. 73, 15), die sich aus jener mit Aufgebung der genealogischen Beziehung verallgemeinert hat. — זו ohne Art. wie öft. in d. Mischnah (זֶה), bei PLAUT. (syth), u. oft in der grossen 1855 gefundenen sidonischen u. in punischen Inschriften (ז), jedoch ohne Art. beim Nomen (vgl. RÖDIGER ZS. d. DMG. IX, 653); also hier noch incorrecter, u. nur in poet. Diction mögl.; es liegt aber in der Form זו, die niemals mit Art. vorkommt.

9. יתהלכון] Das Hithp. drückt zunächst, wie schon poet. Piel, das Gehn als fortgesetzte dauernde (continuirliche) Thätigkeit aus, einhergehn (bildl. vom ganzen Lebenswandel), insbesond. *hin- u. hergehn, umhergehn* = *grassari,* reflex. gewendet *sich ergehn, sich umhertreiben:* sei es müssig u. absichtslos (spazierengehn), oder in hinterlistiger Absicht sich etwas zu ersehen, erspähen (dah. רָגַל kundschaften, auch verläumden meton.), wie Hiob 1, 7 parall. שׁוּט vom Satan, aufzulauern, Schaden zu stiften, wie מִתְהַלֵּךְ (auch מְהַלֵּךְ) Spr. 6, 11. 24, 34 von einem räuberischen Landstreicher = grassator. So hier von den im Vorherg. beschriebenen Frevlern, die die Armen u. Hülflosen stets umschwärmen, verstärkt durch סָבִיב *ringsum* (näml. um sie), sie von allen Seiten bedrohend, wie 3, 7, u. in der Formel מגור מסביב „Schrecken ringsum" 31, 14. Jer. 20, 10 (vgl. „Feinde ringsum"); oder im allg. nur von dem freien Umlauf, Umtreiben der Bösen = grassantur. — זֻלּוּת] von זלל verwandt דלל, דלה, שׁלל, שׁלה, תלל, סלל u. dgl. (Kern ל mit d. Grundbegr. des Losen, Schlaffen, Schwanken), eig. *dünn, schwank, schwach, gering, schlecht sein* [vgl. זוֹלֵל Jer. 15, 19 opp. יָקָר u. Klgl. 1, 11 mit V. 8], caus. *geringachten,* verachten (vgl. קלל, קלה leicht sein caus. verachten u. dgl.); daher auch ver-

schwenden (d. i. thatsächlich geringschätzen, als etwas geringes schlechtes behandeln, leichtfertig damit umgehn, verschleudern, projicere, profundere); dav. דַּל tenuis, ein geringer Mann, u. unser זְלוּת (Form wie v. einem einfachen inf. זֹל = Arab. ذَلَّ vilitas, st. זְלָה oder זְלוּת, wie סְבוּת u. סְבָה von סָבַב) *vilitas, Geringheit, Gemeinheit,* sittl. *Schlechtigkeit,* auch *Geringachtung, Schmach,* u. das abstr. st. concr. *die Geringen,* Schlechten oder Verachteten, von einer verächtlichen u. verachteten Menschenclasse, gemeines schlechtes Volk, *Pöbel,* also = parall. רְשָׁעִים, u. dieselben die V. 3. 4 geschildert sind. So schon Symm. *οἱ εὐτελεῖς*, Aq. *εὐωνισμένοι*, Hier. vilissimi, AE. = אֲנָשִׁי קָלוֹן, Luth. lose Leute (ganz falsch Ges. Lex. u. noch thes. *Schrecken* v. einer angebl. Grundbed. schüttern, schütteln). — רוּם] *in die Höhe kommen,* sich erheben (auch mit רֹאשׁ), bildl. = gedeihen, zu Ehre, Macht, Herrschaft kommen, (vgl. bes. Spr. 11, 11 תָּרוּם קָרֶת die Stadt gedeiht), s. zu 3, 4. Also mit כְּ als Zeitpartikel genommen: כְּרוּם זְלוּת (st. כְּרוּם): *wenn Gemeinheit* (Schlechtigkeit) *in die Höhe kommt bei* oder *unter den Menschensöhnen*, d. i. wenn die Schlechten zu Ehren u. Herrschaft kommen, wenn „Pöbel oben auf ist" u. dgl., vielleicht sprüchw. Bezeichnung einer verkehrten Welt oder gestörten Ordnung, Anarchie, wie die von Grot. angeführten: „asperius nihil est humili cum surgit in altum", u. als Folge der Anarchie ausgedr. *ἐν δε διχοστασιῃ και παγκακος ἐμμορε τιμης* (vgl. zu 11, 3). So Symm. *ὅταν ὑψωθωσι οἱ εὐτελεῖς των ἀνθρωπων*, Hier. quum exaltati fuerint vilissimi fil. hom.; ähnl. Luther „wo solche lose Leute unter den Menschen herrschen", Flam. Vat. Grot. u. unter den Neuern Ros. Umbr. Del. u. a. Das zweite Versglied gibt dann d. Zeitpunct u. Grund des ersten an, dass nämlich die Frevler freien Lauf haben wenn u. weil gemeine Menschen das Regiment haben [87]). [Im Wesentl. ist diese Erklärung richtig; vgl. die in

[87]) Nicht wesentl. verschieden Kimchi, der nur in dem zweiten Halbvers einen Vorder- u. Nachsatz von ähnlichem Sinn annimmt, indem er übersetzt: *wenn sie* (die רְשָׁעִים) *sich erheben, so ist es eine Schmach* u. Erniedrigung *der Menschen,* d. i. so gereicht es den übrigen Menschen zur Erniedrigung, so liegen sie darnieder, mit Vgl. von Spr. 29, 2 „wenn der Ungerechte herrscht seufzt das Volk" (ähnliche Sprüche 28, 12. 28 „wenn sich erheben die Ungerechten versteckt sich der Mensch, wenn sie

Not. 87 angef. Parall. Nur wird man 1) לִבְנֵי אָדָם — da der Ausdruck „bei den Menschenkindern“, mit dem Verb. verbunden, etw. sonderbar ist, u. die Übersetzung „über die Menschenkinder“ mit Analogieen wie מָלַךְ לְ Gen. 36, 31, הִתְנַשֵּׂא לְכָל לְרֹאשׁ 1. Chr. 29, 11 u. dgl. nicht zu rechtfertigen wäre, vielmehr עַל erfordern würde — wol besser näher mit זְלוּת verbinden, u. dieses Wort in der gesicherteren Bedeutung Geringachtung, Schmach (nicht: Gemeinheit im sittl. Sinn) nehmen; u. zwar entw.: *Geringachtung bei den Menschenkindern* d. h. von d. Menschenkindern (wegen ihrer Schwachh., Charakterlosigk. u. Schlechtigkeit) gering geachtete (vgl. die Schlussworte in V. 5), oder: *Schmach für die Menschenkinder* = solche welche ihnen zur Schmach gereichen (vgl. Jes. 22, 19). — Besonders aber muss 2) der ganze V. nothwendig als Concessivsatz an den vorhergehenden angeschlossen werden, da dem Ps. sonst ein befriedigender Abschluss fehlen würde; denn mit einer Wiederholung der anfängl. Klage, oder gar mit einem allg. Satz (Ew.) kann er nicht wol schliessen. Letzteren Vorschlag machte schon Hupf. (nur ohne Anschluss an V. 8 u. mit unzulässiger Deutung des 2. Glieds) dem de W. in d. 4. Aufl. gefolgt ist. Also: *„du wirst uns bewahren vor diesem G. ewiglich, mögen auch ringsum Frevler sich umhertreiben, da oben an ist Geringachtung bei den Menschenkindern* od. *Schmach für die Menschenkinder.* Der von Hupf. vorgeschlagenen Versetzung des V. 9 vor V. 8 bedarf es dann nicht; vielm. ist der Ps. gerade durch diese concessive Wiederaufnahme des Ausgangsgedankens abgerundet. Noch weniger sind die gezwungenen Deutungen nöthig welche das כְּ als Vergleichungspartikel nehmen, u. im 2. Glied einen über die Aussage des 1. Glieds beruhigenden u. tröstenden Gedanken suchen. So die Hgstb.'s, der einen nicht bezeichneten Gegensatz an-

---

untergehn mehren sich die Gerechten“; 11, 10 „über das Glück der Gerechten frohlockt die Stadt, über d. Untergang der Ungerechten ist Jubel“); dem Calv. (altern.), Ros. (aber diese Fassung mit der vorherg. des Symm. zusammenwerfend) u. de Wette 3. A. folgen. Allein diese Fassung ist sprachl. ganz verwerflich, weil dann das Suff. des Subj. unerlässlich wäre (die von Hitz. entgegengehaltenen Stlln. sind, soweit sie überh. in Betracht kommen können, andrer Art) u. es nothwendig כְּרוּמָם heissen müste; auch gegen die Accente.

nimmt: (aber) *wie Hoheit ist Niedrigkeit für die Menschenkinder*, was heissen soll: wenngleich jetzt die Gerechten den Bösen unterliegen, so ist doch ihr Unglück dem Glück gleichzuachten, ihre Verachtung Weissagung ihrer Ehre, weil Gott die Seinen nicht verlassen sondern für die erduldeten Leiden reich belohnen wird"; ein Gedanke, den schwerlich ein Anderer aus den Worten herauslesen wird, u. der auch auf eine sprachlich unzulässige Art ausgedrückt wäre, sowol im Gebrauch der Wörter רום u. זלות für diesen Gegensatz, als in der synt. Verbindung. Aber auch die Erkl. Hupf.'s (u. de Wettes in d. 4. Ausg.), der den zweiten Satz als Vergleichung nimmt: *wie (wie wenn) sich Pöbel* (Gemeinheit) *erhebt unter den Menschen;* was besagen soll: wenn die Frevler freien Lauf haben, so ist's wie wenn Pöbel oben auf ist, d. h. ebensowenig zu achten als wenn u. s. w., näml. weil das nicht von Dauer; auch für diesen fernliegenden u. aus dem A. T. nicht belegbaren Gedanken, dessen Trost ohnedies ein zweifelhafter ist, wäre der Ausdruck zu knapp u. dunkel. — Nur als eine Verirrung des Scharfsinns ist die Emendation Hitz.'s zu erwähnen: התהלכו נכר מזלות לב' = unseliges Verhängniss über die Menschenkinder; נכר = נכא, res ingrata, iniqua, u. מזלות im A. T. der Zodiakus (2. Kön. 23, 5) = fatum, wie der Sing. im Aram. u. Rabb.! Früher (Pss. I, 17) hatte Hitz. selbst solchen Gebrauch von מזל für unbiblisch u. sehr später Zeit angehörig erklärt.]

---

## Psalm XIII.

Sehnsucht nach einem rettenden Gnadenblick Jhvhs.

1. [Dem Meister; ein Gesang von Davids.]
2. Bis wann Jhvh willst du mich immer vergessen?
   bis wann willst du dein Antlitz vor mir verhüllen?
3. Bis wann soll ich Überlegungen (Sorgen) hegen in meiner Seele,
   Kummer in meinem Herzen am Tage (den ganzen Tag)?
   bis wann soll sich erheben mein Feind über mich?

4. Blick her, antworte mir Jhvh mein Gott;
mach' hell meine Augen, dass ich nicht schlafe den Tod,
5. Dass nicht spreche mein Feind: „ich habe ihn bewältigt",
meine Dränger jubeln dass ich wanke.

6. Doch ich auf deine Gnade habe ich mein Vertrauen gesetzt,
Es juble mein Herz über deine Hülfe;
ich will singen Jhvh dass er wohlgethan an mir.

---

Klage über das lange Ausbleiben der Gnade u. Hülfe Gottes, Bitte um das baldige Erscheinen derselben, u. Vertrauen darauf mit dem frohen Vorgefühl künftigen Jubels u. Danks.

Drei Strophen zu je vier Gliedern (die beiden ersten in je zwei zweigliedrigen Versen, die letzte in einem einzigen viergliedrigen Vers): 1) Klageruf V. 2. 3. 2) Bitte V. 4. 5. 3) Schluss: Vertrauen auf die Hülfe u. voraussehender Dank V. 6.

Der Inhalt ist so allgemein u. bietet so wenig Merkmale einer bestimmten Lage, dass schon viele ältere Ausll. dem Ps. eine allgemeinere Beziehung gegeben haben: theils, wie die Rabb. u. neuerdings de Wette u. Ros., auf das ganze Isr. Volk in der Unterdrückung von ausw. Völkern, theils auf David als Vorbild für jeden Frommen (Luth. JHMich. Hgstb.), oder christl. Dulder u. Wahrheitszeugen, auch wol Christus u. s. Leiden (S. Schm.). Aber von einer solchen Beziehung auf ein Collectivum (moralische Person) findet sich keine Spur, weder auf d. Isr. Volk u. Nationalfeinde, noch auf eine sonstige Allgemeinheit. Es ist vielmehr eine rein persönliche Ergiessung, aber ohne eigenthümliches Gepräge einer bestimmten Lage u. eines bekannten Verfassers, wie die meisten Pss.

Aus diesem Ps. sind zwei Lieder von P. Gerhardt geflossen: 1) *Wie lang, o Herr, wie lange soll* (6 Strophen), 2) *Ach Herr, wie lange willt du mein* (7 Strophen); in Ph. Wackernagels Ausg. Nr. 68. 69.

V. 2. 3. Erste Strophe: Klage über das lange Verziehen der göttlichen Hülfe, in der Form einer vorwurfsvollen Frage: wie lange Gott ihm den Genuss seiner Gnade entziehen u. seinem Kummer wie der Übermacht seiner Feinde überlassen wolle; mit regelmässig wiederkehrendem עַד אָנָה vor jedem der vier Glieder. — עַד אָנָה] *bis wann* = עַד מָתַי, עַד מָה d. i. wie lange, gangb. Formel der Klage (s. zu 6, 4). אָנָה von אָן zusammengezogen aus d. Fragw. אַיִן (ai in â st. ê) *wo?* = אַי, אַיֵּה; davon אָנָה (mit d. Accus.-Endg. ־ָה) eig. räumlich *wohin*, עַד אָן *bis wohin*, hier v. d. Zeit = *bis wann*, wie Hiob 18, 2. 19, 2 (wofür 8, 2 עַד־אָן). — תִּשְׁכָּחֵנִי נֶצַח] *vergissest du mich*

*immer* scheint der Frage nach dem Endpunct *bis wann?* zu widersprechen. Daher fühlt man sich versucht נצח mit manchen Ausll. *gänzlich* zu nehmen — wie schon Aq. τελεον (dagg. Al. εἰς τελος, Vulg. *in finem* = auf immer), Luther „so gar", Ros. Ges. Lex. — oder *unaufhörlich* (Pisc.): allein diese Bedeutung ist an keiner Stelle erweislich (Maur. zu Jer. 8, 5. Ges. thes.). Auch 74, 10. 79, 5. 89, 47 steht das Adv. neben jener Frage, kann also auf keinem zufälligen Versehen beruhen, sondern muss in vereinbarem Sinn gebraucht sein. Entw. ist der Satz gewissermassen aus zweien zusammengeflossen, aus der Frage *wie lange* willst du u. s. w. u. der Klage dass Gott *für immer* vergessen habe; oder das „für immer" in Beziehung auf einen durch das Thun Gottes entstehenden Schein oder erweckte Besorgniss gesagt, s. v. a. *wie lange* willst du so thun (soll es so scheinen, so fortgehn) als ob du mich *„für immer vergessen"* hättest; im Gegensatz mit dem Trost d. Glaubens dass „der Arme *nicht für immer vergessen* werde" 9, 19, den der Unglaube des Frevlers läugnet 10, 11, u. die Anfechtung der Drangsal oft in Frage stellt Klgl. 5, 20, oder flehentl. erbittet Ps. 44, 24. So schon de Muys: talem te mihi exhibebis ac si mei prorsus esses oblitus (wie ich eben bei Hgstb. finde). Das ist besser als wie Maur. a. a. O. es fasst: quousque a consilio tuo mei perpetuo obliviscendi non desistes? Die Rabb. (AE. Kimchi) finden darin eine Beziehung auf die Meinung Anderer denen es so scheine. Luther u. Calv. aber tiefer einen Widerstreit in dem eignen Gefühl des Dichters, zwisch. dem durch die lange aussichtslose Anfechtung sich eindrängenden Gedanken der Verzweiflung dass Gott seiner auf immer vergessen habe, u. d. Glauben (nämlich dass das ein Ende haben müsse, die in der Frage „wie lange?" liegt); oder, wie Luther (bei Hgstb.) es ausdrückt, eine „Gemüthsangst, die überall den von sich abgekehrten, feindseligen, unversöhnlichen, unerbittlichen u. ewig erzürnten Gott fühlt, wo die Hoffnung selbst verzweifelt u. die Verzweiflung dennoch hoffet, u. allein das unaussprechliche Seufzen lebt womit uns der heil. Geist vertritt der über den mit Finsterniss bedeckten Wassern schwebt". So auch Hgstb. — נֶצַח] accus. adv. st. לָנֶצַח, wie 16, 11. Jer. 15, 18. Am. 1, 11. Al. beides gewöhnlich εἰς τελος. — *Das Antlitz verhüllen*]

Symbol der Ungnade, Versagung der Hülfe (s. zu 4, 7. 10, 1. 11, 7).

3. עֵצוֹת] eig. *Rathschläge*, *Überlegungen*, näml. wie aus dieser Noth zu kommen, was darin hier oder dort zu thun sei u. dgl., wie עֲצָתֶךָ Jes. 47, 13 (sonst im Plur. gew. מוֹעֲצוֹת); hier im allg. (ohne nähere Angabe des Gegenstandes) u. in ihrer Wirkung auf das Gemüth betrachtet, s. v. a. die Sorgen u. Unruhe in die es durch die ewigen Erwägungen u. den Wechsel von Hoffnung u. Furcht versetzt wird (Flam. „more calamitosorum quorum animus nunq. quiescit, semper huc illuc impellitur, et in omnes partes deliberando distrahitur"), Kummer = parall. יָגוֹן. — אשית ע׳ בנפשי] Anschläge, Sorgen *in d. Seele setzen* oder *legen* d. i. darin sitzen, liegen, wohnen lassen, hegen; ebenso Spr. 26, 24 „in s. Inneres legt er Betrug" = hat, hegt darin, u. Jer. 9, 7: die Sorgen u. dgl. als Bewohner, Gäste der Seele u. Hausgenossen des Menschen betrachtet, die ihn darin beunruhigen, auch wol auf ihrer höchsten Stufe herauswerfen, wie häufig bei Griech. Dichtern (meine animadvv. in Sophocl. zu Aj. 611). Nach Hgstb. weniger natürl. die Seele als Vorrathskammer die mit Rathschlägen u. Kummer angefüllt ist, worin sie „niedergelegt" sind (שִׁית niederlegen, wie Ex. 10, 1), nach Del. als Werkstätte wo sie aufgestellt sind, nach Hitz. als Acker worein sie gesetzt sind (Jer. 4, 3). Ganz schief Olsh. Pläne entwerfen (u. Spr. 26, 24 Trug entwerfen = bereiten), nach Ew. Pl. werfen! — יוֹמָם] eig. *am Tage*, gegenüber לָיְלָה *in der Nacht*, wie *diu* u. *noctu*[88]), dah. oft zusammen oder im Parall. zur Umschreibung des Begriffs allezeit, unaufhörl. (s. zu 1, 2), besonders von unaufhörlichen Leiden, wie 22, 3. 32, 4. 42, 4. 55, 11. Jer. 8, 23. Hier dasselbe ohne den Parall. mit לָיְלָה (welches Schm. u. Del. im ersten Glied aus dem Ggsatz ergänzen wollen): aber wol daraus abzuleiten, indem es dah. die Bedeut. erhielt *täglich* = כָּל־יוֹם, wie Symm. *καθ᾽ ἡμέραν*, oder *den Tag über*, Al. *ἡμέρας* d. i. den ganzen Tag lang = כָּל־הַיּוֹם (das gew. Wort bei unaufhörlichen

[88]) Siehe m. Abh. über d. System d. Semitischen Demonstrativ- u. der damit zshängenden Pronominal- u. Partikelnbildung in d. ZS. f. d. Kunde d. Morgenl. II, 464 f. (1838).

Leiden, wie 32, 3. 38, 7. 42, 4. 44, 16. 23. 56, 2 ff. 73, 14 u. v. a.); ebenso auch Hez. 30, 16 צָרֵי יומם tägliche Dränger d. i. die unaufhörlich bedrängen, vgl. יום Jer. 7, 25 u. s. Ges. thes. Mit dem Lat. *diu* lange ist das keineswegs völlig einerlei, wie Ew. u. Hgstb. meinen. Kimchi (Vat.) nimmt es s. v. a. auch am Tage, selbst a. T., wo sonst die Menschen in ihren Geschäften u. Zerstreuungen ihre Sorgen zu vergessen pflegen (nicht bloss des Nachts, der eigentl. Zeit der schwarzen Gedanken u. Sorgen): aber dieser Nachdruck ist durch nichts angedeutet u. gegen die Analogie. — רום] hier die Oberhand gewinnen, vom Feind, wie 27, 6.

4. 5. Nun die Bitte um Wiederzuwendung seiner Gnade u. Hülfe, bevor er seinen Leiden erlegen sei u. die Feinde triumphiren. Den vier Sätzen der Klage entspricht die Bitte mit ebensoviel Gliedern („viererlei Gutes" Luth.): aber ohne dass sich die einzelnen Glieder entsprechen. Der erste Satz der Bitte entspricht in s. Bilde den beiden ersten der Klage: das erste Verb. הַבִּיטָה] *blick her* (nämlich auf mich) bildet den Gegensatz zum *Verhüllen des Angesichts* V. 2b, wie 10, 14 zu V. 11 (nur dass dort beides den Richterblick Gottes auf das Böse, zum Strafen, hier aber den Gnadenblick auf den frommen Dulder, zur Hülfe, bezeichnet); das zweite עֲנֵנִי] *antworte mir* d. i. erhöre mich (wie 3, 5. 4, 2. 17, 6) nicht sowol dazu (Hengstenb.) als zu dem *Vergessen* V. 2a (JHM.). — יהוה אלהי] s. zu 3, 8. — הָאִירָה עֵינַי] nicht *bescheine*, bestrale *meine Augen* = mein Angesicht, als ob = האירה פָּנַי (wie Luth. Geier Ros. u. wol die meisten Ausll., auch früher de W.), näml. mit dem Licht des göttl. Antlitzes, im Gegensatz zu dem Verhüllen desselben V. 2; auch nicht von geistiger Erleuchtung der Augen d. i. der Augen des Geistes durch den Geist u. d. Wort Gottes (Ch. Cocc. u. a.), oder von Stärkung u. Erhaltung der Sehkraft des geistigen u. des leibl. Auges um Ausweg aus der Gefahr finden zu können (Hitz.): sondern — die Augen hier als Spiegel der Lebenskraft u. Gesundheit des Leibes wie der Seele (s. zu 6, 8) betrachtet — *mache hell meine Augen* = munter, wach, wacker, lebendig d. i. erquicke, belebe mich, von der Stärkung u. Wiederherstellung der Lebenskraft im Gegens. mit folg. Todesschlaf.

Die *Augen sind dunkel* (חשכו) bezeichnet Ermattung der Lebenskraft durch Krankheit, Kummer u. dgl. (Klgl. 5, 17); die *Augen werden hell* (אורו) die rückkehrende Lebenskraft Munterkeit u. Gesundheit des Leibes wie der Seele 1. Sam. 14, 27. 29 (wo durch ein wenig Honig die „Augen" des durch Hunger u. Anstrengung ermatteten Jonathan „hell wurden" d. h. er wurde wieder frisch u. kräftig). Hier Hiph. caus. *die A. hell machen* zunächst geistige Erquickung der von Kummer u. Sorgen (V. 3) niedergedrückten u. erschöpften Seele durch Gottes Gnade u. Hülfe; aber auch eine leibliche, sofern das Leiden auch den Leib krank u. das Auge „dunkel" macht (vgl. 6, 8 „es verschmachtet vor Kummer mein Auge", u. Einl. zu Ps. 6). Ebenso Ezr. 9, 8 von der Wiederherstellung des Volks aus der Gefangenschaft, die eine Lebens-Rettung u. Erhaltung (פְּלֵיטָה u. נִחְיָה, wie einst in Ägypten Gen. 45, 5. 7) genannt wird; Spr. 29, 13 „der Arme u. der Bedrücker begegnen sich: beider Augen erleuchtet Jhvh" d. i. beide erhält Gott am Leben (vgl. 22, 2 „der Arme u. der Reiche begegnen sich: der sie alle gemacht hat ist Jhvh" mit 20, 12 „das Ohr u. das Auge: Jhvh hat sie gemacht alle beide"); ähnl. ohne Beifügung der Augen im Niph. Hiob 33, 30 „um erleuchtet zu werden mit dem Licht des Lebens", parall. „s. Seele zurückzuführen aus dem Grabe" (השיב נפש erquicken = האיר ע׳) d. i. vom Tode zu retten (vgl. V. 28 „er erlöste meine Seele vom Fahren in die Grube, u. mein Leben *siehet das Licht*" mit 3, 16 „Licht sehen" = leben, wonach die Phrase hier mit dem Bild des Lichts = Leben zusammenhängt); vgl. auch Ps. 38, 11 „das Licht meiner Augen ist nicht mehr bei mir" parall. „meine Kraft hat mich verlassen", [u. 40, 13]. (Dagegen 19, 9 „das Gesetz Jhvhs ist lauter, Augen-erleuchtend" ist die Phrase rein geistig, von den Augen der Erkenntniss, ohne Beziehung auf Lebenskraft.) So zuerst Calv. u. Vat. („dare spiritum vitalem, vitae enim praecipuus vigor in oculis apparet"), Rud. (instaura lucem vitae oculis obtenebrescentibus), Ainsw. Hamm., u. unter den Neueren de W. 4. A. Hgstb. Del.

פֶּן אִישַׁן הַמָּוֶת] wörtl. *damit ich nicht schlafe den Tod*, kühn st. שְׁנַת המות *den Todesschlaf* (wie Vat. richtig bemerkt, nach Hebr. Redeweise wonach die Art des Schlafens durch das entspr. Abstr. im Acc. mit einem bezeichnenden Beiwort bezeichnet ist, wie Jer. 51, 39. 57 יָשְׁנוּ שְׁנַת עולם „sie schlafen den ewigen Schlaf", s. zu 12, 3); viell. auch *damit ich nicht entschlafe in den Tod*, wie Al. ὑπνωσω εἰς θανατον u. die meisten Übersss. *zum Tode* (der Tod als Zustand in den er durch Schlafen übergeht, oder Wirkung des Schlafs, wie Ew. Lehrb. §. 281e). Der Sinn jedenfalls = damit ich nicht ganz verschmachte u. vergehe

in meinem Elend u. sterbe vor Jammer. Das Bild des *Schlafs* für den Tod, wie in allen Sprachen, z. B. 76, 6. Hiob 3, 13. 14, 12; hier zusammenhängend mit dem der vorherg. Bitte zu Grunde liegenden Bild der verdunkelten Augen: wie diese vor Ermattung dunkel geworden sind u. in Schlaf fallen, so sinken sie am Ende ganz in den Todesschlaf.

5. Zu dem traurigen Ausgang seiner Leiden an sich, um dessen Abwendung er im vorherg. V. gebeten hatte, kommt nun auch der gefürchtete Triumph der Gegner über seine Niederlage, als zweites Motiv der Bitte, wie schon in der Klage V. 3; eine häufige Beziehung, worin auch eine Rücksicht auf die Ehre Gottes u. seines Reichs lag, worüber s. zu 5, 9 u. Calv. zu d. St., der die triftige u. gegen den nur zu häufigen Misbrauch den die Frommen von solchen Stellen auf sich u. ihre Sache machen nöthige Bemerkung hinzufügt, dass man sie sich nur dann aneignen dürfe wenn man wirklich eine gute Sache habe u. unter Gottes Fahne u. Befehl streite (die Hgstb. charakteristisch genug weggelassen hat). — יְכָלְתִּיו] st. יְכָלְתִּי לוֹ wie 129, 2. Gen. 32, 26 u. a. = *ich habe ihn überwältigt, ich bin ihm überlegen:* יָכֹל verwdt. כול, כלל (wovon auch das Fut. יוּכַל entlehnt ist, eig. ein fut. Hoph. davon), Ch. Äth. auch כהל, eig. *messen, fassen* (umfassen), *fähig sein* (wie *capere* u. *capacem esse*), dah. mit לְ sowol der Sache (bes. Inf.) als der Person, weil das s. v. a. hinreichen zu etwas (= מצא eig. ἱκανειν, ἱκανον εἰναι) *gewachsen sein* einer Sache u. Person (parem esse alicui), *ihrer mächtig sein* (κρατειν τινος d. i. Gewalt darüber üben, Herr darüber sein, mit עַל u. לְ); bei Personen auch in dem Sinne von überlegen sein, überwältigen, überwinden (praevalere alicui, κρατειν = κρεισσονα εἰναι), ebenfalls mit לְ: dagegen bei Sachen, in dem Sinn von vermögen, können, durchsetzen, oft mit dem Accus. bes. des Inf., der in unsrer Stelle sich auch bei einer Person eingedrängt hat, wie öft. bei intr. Verbb. die Constr. aus der mit einer Praep. in die des Acc. übergeht z. B. חנה, ערך. Vgl. Ew. Lehrb. §. 282a. — *Wanken*] s. zu 10, 6.

6. Schluss: zuversichtliche Hoffnung der Erhörung, ja Frohlocken darüber im voraus. Nicht als ob inzwischen eine innerliche Zusicherung Gottes erfolgt wäre (Hgstb.), sondern weil

hier der Glaube über die Stimme des Fleisches, das unter dem Druck der Gegenwart seufzt u. ihm jene Klagen u. Zweifel V. 2. 3 eingab, gesiegt hat u. den Himmel offen sieht (vgl. Calv.). — וַאֲנִי] = *aber ich* (wie 5, 8. 2, 6) setzt dem Hohn der Feinde, den er im Geist schon gehört hatte V. 5, entschlossen die Zuversicht des Glaubens entgegen, u. rafft das Vertrauen auf die Fortdauer der göttl. Gnade, an der er hatte verzweifeln wollen, wieder auf. — יָגֵל בִּישׁוּעָתֶךָ] wie 9, 15 u. der Sache nach 14, 7 (ebenf. am Schluss des Ps. u. mit בְּ). יָגֵל (nicht יָגִיל Fut.) Optat. st. des Fut. das man erwarten sollte: Gelübde statt Vorhersagung, wie in d. 1. Pers. parall. אֲזַמְּרָה. Ebenso in demselben Wort u. Zusammenhang 14, 7; auch sonst öft. Opt. wo Fut. erwartet wird (s. zu 11, 6). Das Frohlocken hier wol im Ggsatz zu d. Frohlocken der Feinde V. 5 (Kimchi). — גָּמַל] nicht vergelten, sondern *erzeigen* (s. zu 7, 5); hier mit עַל im guten Sinn wohlthun, wie 103, 10. 116, 7. 142, 8 u. a.; vgl. עשׂה 37, 5 u. Ar. صنع, صنيعة Wohlthat, auch גמר 57, 3. So schon Alex. (εὐεργέτησαντι) Luth. Flam. Calv. Vat. Grot. Das Perf. hier nicht eigentl. „ein prophetisches", d. i. der Zuversicht des Glaubens gemäss die das Gehoffte als schon vorhanden sieht, sondern vielmehr weil bei dem angekündigten „Singen" der Gegenstand desselben natürl. als schon geschehen vorausgesetzt werden muss. — Übrigens müste der Haupteinschnitt des Verses (Merca Mahp.) eigentlich bei בטחתי stehn, da die folgenden beiden Sätze parallele Folgesätze sind, worin יגל dem אשׂירה, u. בישׁועתך dem כי גמל עלי entspricht.

---

## Psalm XIV u. LIII*).

Die verderbte Welt u. das Gericht Gottes zum Schutz des Häufleins der Gerechten; nebst dem Wunsch der Herstellung Israels.

### Psalm XIV.

1. [Dem Meister, von David].
Es spricht der Thor in seinem Herzen „es ist kein Gott";
verderbt, abscheulich machen sie ihr Thun,
es ist keiner der gutes thue.

*) Vgl. Redding obss. philol. crit. de Psalmis bis editis. Franeq. 1795.

2. Jhvh vom Himmel schaute herab auf die Menschensöhne,
zu sehen ob da sei ein Vernünftiger, der Gott suche:
3. Die Gesammtheit ist abgewichen, zumal sind sie entartet;
es ist keiner der gutes thue, auch nicht einer.

4. Haben es nicht erfahren alle Missethäter?
Die mein Volk frassen assen Brot,
Jhvh riefen sie nicht an: *)
5. Da kam Schrecken über sie (eigentlich erschraken sie einen Schrecken),
denn Gott ist in dem gerechten Geschlecht.
6. Den Rath des Gedrückten mögt ihr zu Schanden machen:
denn Jhvh ist seine Zuflucht.

7. Wer gibt (d. i. Gott gebe) aus Zion die Hülfe (Befreiung) Israels!
Wenn Jhvh zurückführt die Gefangenschaft seines Volks,
jubele Jakob, freue sich Israel.

---

## Psalm LIII.

1. [Dem Meister auf Machalath, eine Lehre von David.]
2. Es spricht der Thor in seinem Herzen „es ist kein Gott“;
verderbt, abscheulich machen sie den Frevel,
es ist keiner der gutes thue.
3. Gott vom Himmel schaute herab auf die Menschensöhne,
zu sehen ob da sei ein Vernünftiger, der Gott suche:
4. Jeder ist abgewichen, zumal sind sie entartet;
es ist keiner der gutes thue, auch nicht einer.

5. Haben es nicht erfahren die Missethäter?
Die mein Volk frassen assen Brot,
Gott riefen sie nicht an:
6. Da kam ein Schrecken über sie wo kein Schrecken war:
denn Gott zerstreuete die Gebeine deines Belagerers;
du machtest (sie) zu Schanden, weil Gott sie verworfen.

7. Wer gibt aus Zion die Hülfe Israels!
Wenn Gott zurückführt die Gefangenschaft seines Volks,
jubele Jakob, freue sich Israel.

---

*) [Oder: Werden es nicht erfahren alle Übelthäter, die Verzehrer meines Volks, die Brot essen, Jhvh nicht anrufen? Da wird u. s. w.]

Klage über die herrschende Gottlosigkeit u. Verderbniss der Menschen, unter denen Gott selbst auch nicht einen guten mehr findet; u. Zuversicht dass Gott, der Beschützer der Gerechten u. Bedrückten, die Frevler u. Volksbedrücker ein Ende mit Schrecken nehmen lassen werde; schliesslich der Wunsch dass er sein Volk wiederherstellen („seine Gefangenen zurückführen"), u. so Israel Anlass zu Freude u. Jubel geben möge. Also ähnl. wie Ps. 10—12, u. der Zweck: Trost der leidenden Frommen gegen die drohende Macht der Bösen, u. zugleich Warnung der Gottlosen, durch die Hinweisung auf das Gericht u. den Schutz Gottes (Hgstb.).

Drei Strophen: 1) Schilderung des sichern u. frechen Treibens der Frevler vor den Augen Gottes V. 1—3; 2) Hinweisung auf das Gericht u. den Schutz Gottes V. 4—6; 3) allgem. Bitte um Erlösung des Volks V. 7. — Manche Ausll. — wie Ewald u. schon Calv. u. de Muys — finden eine Art dramatischer Anlage darin, indem sie V. 2—4 Gott als Richter auftreten u. sprechen lassen, u. V. 5 ff. die Folge davon (Katastrophe). Unnöthig u. unerweislich.

Dass der Ps. nicht von David, dem ihn die Überschr. zuschreibt, sein kann, zeigt der ganze Inhalt des Ps., der auf D.'s Zeit u. in D.'s Mund nicht passt. Das haben schon die Rabb. gefühlt, die ihn nach V. 4 u. 7 auf die Gefangenschaft des Volks u. s. Bedrückung durch auswärtige Herrscher beziehn: sei es die Babylonische, oder irgend eine andere. Auf die Babylonische Gef. beziehn ihn auch unter den Neueren namentl. Venema, de Wette, dem Ros. 2. Ausg. folgt, Ewald u. a., bes. wegen der Bitte V. 7 um Zurückführung der Gefangenen: während Paulus (wie schon Theodoret), der Jesajah als Verf. vermuthet, Sanheribs Einfall u. Katastrophe 2. Kön. 19, 35 f. als Anlass annimmt, worauf auch nach G. Baur u. Hitz. zurückgesehn wird. Als wahrscheinlichsten Anlass betrachtet Hitz., der — obschon nicht mehr so bestimmt wie früher — Jeremiah zum Verf. dieses wie des 5. u. 6. Ps. macht, mit Vergleichung von Jer. 10, 17—25 den Einfall der Skythen unter Josiah; Olsh. die Makkabaeischen Zeiten. Ob u. wiefern die Phrase שׁוּב שְׁבוּת V. 7 für das Bab. Exil beweise, u. umgekehrt die Hülfe *von Zion*, als Sitz Gottes, dagegen: erfordert eine nähere Untersuchung, die besser auf V. 7 verspart wird. Jedenfalls ist diese Beziehung, wenn auch die natürlichste, doch nicht grade zwingend, u. auch sonst nichts im Ps. was dazu nöthigte. Ebensowenig ist die Beziehung auf auswärtige Bedrücker V. 4 nothwendig, da die Klage über die Bedrückung des Volks durch einheimische Gewalthaber u. Reiche, sowol an sich als in diesem bildl. Ausdruck („das Volk fressen"), sich zu allen Zeiten u. schon bei den älteren Propheten findet. Die Klage über die allg. sittl. Verderbniss V. 1—3 ist ähnl. der Ps. 12, u. auf keine bestimmte Zeit beschränkt sondern allen Zeiten gemein, u. stellt die allg. u. ewige Erscheinung einer grossen verderbten Masse gegenüber einem kleinen fast verschwindenden Häuflein von treu gebliebenen

Kindern Gottes dar. So Calv., u. Hgstb. dringt mit Clauss u. Stier entschieden auf die Ausdehnung des Satzes in gröster Allgemeinheit auf Menschen überh. u. den Ggstz. der verderbten Welt u. des gerechten Geschlechts (ohne Rücks. auf Heiden u. Isr.); was aber nur Anwendung, nicht nächste Beziehung sein kann. Nur das lässt sich sagen dass diese Klage in ihrer vorliegenden Gestalt, sowie die mehrfachen Berührungen des Inhalts u. Ausdrucks mit Jeremiah, mit Wahrscheinlichkeit auf eine spätere Zeit des Zerfalls, in polit. u. sittl.-rel. Bez., führen.

Derselbe Ps. kehrt mit einigen Abweichungen im zweiten Buch als Ps. 53 wieder. Die abweichenden Lesarten desselben werden bei der Erkl. selbst im einzelnen zu vergleichen u. zu beurtheilen sein: das Verhältniss im ganzen, u. die Frage wie wol die eine Textgestalt aus der andern abzuleiten sei, besser am Schluss.

Eine metrische Bearbeitung dieses Ps. ist das Luther'sche Lied *„Es spricht der Unweisen Mund wol"* u. s. w., im ganzen eine treue Übersetzung mit richtiger u. sinniger Auffassung: namentl. „es ist kein Gott" richtig praktisch gefast „spricht wol: den rechten Gott wir meinen (glauben), doch ist ihr Herz Unglaubens voll, mit That sie ihn verneinen"; auch V. 4 אכלו לחם u. s. w. „sie rufen ihn nicht in der Noth, sie wollen sich selbst versorgen" u. a.

V. 1. Die Überschrift des 53. Ps. schiebt zw. למנצח u. לדוד noch עַל־מָחֲלַת מַשְׂכִּיל ein: ersteres noch Ps. 88, [ebenfalls bei einem als מַשְׂכִּיל bezeichneten Ps. u. nach לַמְנַצֵּחַ, aber mit dem Zusatz לְעַנּוֹת (vgl. 1. Chr. 15, 19. 21), lässt sich nicht sicher erklären; die meisten älteren Ausll. denken an ein musik. Instrument, meist an eine Art Flöte (dann müste aber wenigstens מְחִלּוֹת ausgesprochen werden, v. חלל; vgl. מְחִלָּה Jes. 2, 19), die zu dem klagenden Inhalt beider Pss. passen würde (Matth. 9, 23) oder an ein Saiteninstrument (Simonis); neuere an eine Singweise (Del.: nach schwermüthiger Weise; vgl. מַחֲלֶה Krankheit Ex. 15, 26 u. Am. 6, 6. 1. Sam. 22, 8. Hitz.: nach langsamem Gang; vgl. مهل gemach wandeln) oder an ein andres Lied, nach dessen Weise d. Pss. gesungen werden sollten (Ew. I, 226)]. Die Deutung v. Hgstb. s. am Schluss. Über משכיל, noch 47, 8 u. in d. Überschr. von noch 12 andern Pss., vgl. zu 32, 1. Durch diese Erweiterung nimmt d. Überschr. dort einen ganzen Vers ein, während sie sich hier mit d. ersten Satz des Textes zu einem V. verbindet, der dort den 2. V. bildet.

Die Klage über das herrschende Verderben V. 1—3 beginnt damit einen aus dieser verderbten Masse (den „Thoren")

mit einer Äusserung einzuführen die für ihre Gesinnung charakteristisch u. die Wurzel des ganzen Verderbens ist, u. daran die daraus folgenden schlechten Thaten zu knüpfen. Mehrere Ausll., wie Ew. Olsh. Hitz. G. Baur, denken wegen der Perff. bei V. 1—3 an ein bestimmtes vergangenes Ereigniss u. an einen bestimmten נבל, einen heidnischen Feind, z. B. den Assyrer. [Aber schon das Fehlen des Art. vor dem Sing. נבל u. die Allgemeinheit der Aussage, die am wenigsten von dem Verhalten eines feindlichen Heeres verstanden werden kann, beweist dass wir vielmehr allgem. Sätze vor uns haben.] Das Perf. אמר steht wie 10, 6. 11; ebenso die folgenden Perff. als Ausdr. allgem. Erfahrungsthatsachen; das Perf. in V. 2 bezeichnet Gottes Herabblicken als Voraussetzung des Urtheils V. 3; u. erst V. 4 wird auf ein früheres Ereigniss zurückgeblickt. — נָבָל] (von נבל *welken*, welk, *schlaff* sein d. i. wo es an Lebenssaft u. Kraft fehlt, verwdt. נפל, אבל, אול, בלל, אמל, מלל, קמל u. dgl.: der Kern ל nebst Lippenbuchst.) eig. phys. *welk, fade,* bildl. ein *abgeschmackter* fader Mensch, *Thor,* wie אֱוִיל, הוֹלֵלִים (s. zu 5, 6) = *insipidus, fatuus, absurdus,* μωρος (entgegengesetzt טַעַם *Geschmack* = Verstand, Weisheit, Lat. *sapere*); vgl. dieselbe Übertragung physischer Entartung u. Verderbniss überh. auf geistige u. sittliche in שׁחת, באשׁ, נאלח V. 3 [89]). Der Begriff des *Thoren* ist im allg. das Gegentheil von *weise* (vgl. Deut. 32, 6 עַם נבל ולא חכם) = ohne Weisheit. *Weisheit* ist zunächst intellectuell s. v. a. Verstand, Urtheil, Einsicht, Erkenntniss (חָכְמָה = בִּינָה, דַּעַת u. dgl., vgl. Spr. 1, 2—6 u. im ganzen Spruchbuch wo diese Ausdrücke beständig als gleichbedeutend mit einander wechseln, u. nachher V. 2 מַשְׂכִּיל, V. 4 ידע) im weitesten Umfang, auch in Dingen des gemeinen Lebens; dann aber insbes. geistlich (religiös u. sittl.) bestimmt die rechte Erkenntnis u. Einsicht der Dinge, die nur der Geist Gottes gibt, u. nicht blosse Einsicht sond. mit Einschl. der entsprech. Gesinnung u. Lebensstellung = Gottesfurcht („der Anfang d. i. Grund der Weisheit" Spr. 1, 7. 9, 10), Frömmigk., Tugend u. s. w. Danach bestimmt sich auch der Begriff der *Thorheit.*

---

[89]) Beispp. s. m. Abh. über die Grundbedeutung von מִזְמוֹר u. זמר u. s. w. in d. ZS. f. Kunde des Morgenl. III, 407 ff. u. Nachtr. IV, 143.

Der *Thor*, als das Gegentheil davon, wäre also zunächst ein Mensch ohne Verstand Einsicht u. Bildung: allein in diesem Sinn wird nie נבל sondern פֶּתִי gebraucht d. i. der noch rohe einfältige unerfahrene u. dah. verführbare aber noch belehrbare empfängliche Mensch (der Begriff der Weisheit ist umfassender als ihr Ggntheil, vgl. Spr. 1, 22 wo ihr genau genommen 3 Classen entgegenstehn: פְּתָיִם, כְּסִילִים u. לֵצִים; die beiden letzteren sind solche die die Weisheit hassen, u. לצים die das pos. Ggtheil erwählen, s. zu 1, 1): נבל dagegen steht nur im geistlichen Sinn = der ohne Weish. im höhern Sinn ist, weil er ihre Quelle den Geist Gottes in sich erstickt hat (gleichs. das Salz im Menschen, das ihm erst den rechten Geschmack gibt, ihn zum höhern Leben würzt u. vor Verderbniss bewahrt, dumm gemacht hat, u. so abgeschmackt u. faul geworden ist), also statt göttl. Erkenntniss u. Gesinnung mit fleischlicher (weltlicher, irdischer) Ansicht u. Gesinnung erfüllt. Diese Verkehrung des Verstandes (Verblendung u. Bethörung) spricht sich zunächst in d. Grundsatz „es ist kein Gott" als Gottlosigkeit (Ruchlosigkeit) aus; die damit zusammenhängende Verkehrtheit des Herzens (der Gesinnung u. Haltung) in schlechten Thaten u. Lasterhaftigkeit. So נבל u. נְבָלָה im erstern Sinn Deut. 32, 6 v. dem Gottes u. seiner Wohlthaten vergessenen Isr. Volk, Ps. 74, 18. 22 v. einem heidnischen Volk als Feind Gottes, Jos. 7, 15 Vergreifen am Heiligen, Hiob 2, 10. Hez. 13, 3 von ruchlosen Menschen; im sittl. Sinn von tollem Übermuth u. ruchloser Hartherzigkeit 1. Sam. 25, 25, v. blutschänderischen Greueln 2. Sam. 13, 12 ff. (so bes. עשׂה נבלה בישׂראל); beides umfassend Jes. 32, 6: „der Thor redet Thorheit, u. sein Herz thut Frevel (אָוֶן), zu thun Ruchlosigkeit (הֹנֵף) u. zu reden Irrthum gegen Jhvh (תּוֹעָה), leer zu lassen die Seele des Hungrigen, u. den Trank dem Durstigen zu entziehen", im Ggsatz mit נָדִיב V. 5. 8 (wie Spr. 17, 7) = der Edle, den sein guter Geist d. i. der Geist Gottes zum Guten treibt, der aus innerm Geistestriebe gutes thut. Das Wesentliche darin ist immer die geistl. Blindheit u. Verkehrtheit in Verstand u. Herz, die, vom Geist Gottes u. von Gott abgekehrt, auch lauter verkehrtes sinnt u. thut. Diese Thorheit u. Blindheit ist dieselbe die Jes. 28, 11 ff. als Trunkenheit geschildert, anderw. oft als Thierheit (בער, vgl. zu 32, 9) bezeichnet wird. So richtig Calv. (h. l. vesaniae damnantur omnes profani homines . . . quia nullus est magis brutus stupor quam Dei oblivio) u. Hgstb. (der aber mit Unrecht behauptet dass Weisheit u. Frömmigkeit in der Schrift keine Wechselbegriffe sondern immer streng geschieden seien). Cocc. Geier Ainsw. legen in das Wort sinnig aus d. Grundbegriff des *Welken* die Bedeut. „des Safts der Weisheit, Tugend u. s. w., des Lebens aus Gott ermangelnd, wie ein lebloser Leichnam oder ein welkes Blatt": allein im Sprachgebr. ist davon

nichts zu ersehen. Auch ist der Begriff des נבל keineswegs einerlei mit dem des *natürlichen* Menschen, im Ggsatz mit dem Stand der Gnade u. Wiedergeburt, wie JHM. u. a. (in welchem Sinn alle Menschen Thoren sind): vielm. ist es dem A. T. ein verdorbener Stand, eine verworfene Classe, die die göttl. Wahrheit in ihrem Gewissen ersticken, u. ihre v. aussen an sie herantretende Stimme hassen.

*Es ist kein Gott*] nicht Läugnung des Daseins Gottes, sondern seiner Wirksamkeit u. Vorsehung, vor allen Dingen seines Gerichts = בל ידרש womit es 10, 4 parall. (s. zu d. St.). Es ist der Gott der Epikureer, u. nicht besser ist zu allen Zeiten der Gott der Welt, die zwar nicht Gott zu läugnen wagt, aber innerlich nicht an s. Vorsehung u. s. Gericht glaubt, u. ihn zu einem todten Götzen macht (s. Calv.). — Hier steht wol dieser Unglaube schon in Beziehung auf das Gericht auf das V. 4 ff. hingewiesen wird (wie Ps. 10 u. wie oft bei den Prophh. die Frevler in ihrem Unglauben an die drohenden Gerichte Gottes erscheinen); u. im Causalverhältniss zu der folg. Schilderung ihres Treibens, das desto frecher u. ruchloser bei solchem Wahn. — *Er spricht in s. Herzen*] d. i. er denkt. Das *in s. Herzen* weist darauf hin dass, wenn es auch nicht grade in s. Munde laut werde, es doch der geheime Gedanke u. Wahn des Herzens sei; wie denn das auch von solchen Stellen gilt wo Gottlose redend eingeführt werden. Auch ist es nicht grade eine bestimmte Theorie oder begrifflich gefaste bewuste Ansicht, sondern eine Gesinnung, die sich in ihrer Praxis bethätigt u. daraus geschlossen ist, auch wenn sie nichts äussern: ein Atheismus des Herzens u. Lebens[90]). — השחיתו התעיבו עליל] wörtl. *verderbt, abscheu-*

[90]) Vgl. Luther (bei Hgstb.): „nicht mit dem Munde u. sonst äusserl., sondern im Herzen d. i. in s. innern Begierden; diese sind bei d. Gottlosen verblendet, u. darauf folgt alsbald Blindheit des Verstandes, dass er weder v. Gott recht denken noch reden noch s. Thun recht darnach einrichten kann; demnach haben allein diejenigen Gott welche an Gott nicht mit heuchlerischem Glauben glauben: die übrigen alle sind Thoren u. sprechen »es ist kein Gott«"; u. Calv. vortrefflich: „dicit eos *in corde suo loqui*, quia licet hanc blasphemiam ore non evomant, effrenis tamen vitae licentia clamat corda ipsorum omni pietate vacua hanc sibi cantilenam suaviter canere. Non quod subducta ratione vel formatis syllogismis nullum esse Deum statuant: sed ipsi quicquid rectae notitiae Deus instillat partim suffocant sua malitia partim adulterant, donec emortua jaceat religio.

*lich machen sie* (ihr) *Thun* d. i. verd. absch. handeln sie. Beide Verba stehn im Sprachgebr. bes. von sog. Greueln, religiösen u. sittlichen, die den Menschen beflecken u. zu einem Gegenstand des göttl. u. allg. Abscheus machen (Griech. *μιαρον*, *μυσαρον*, *μυσος*), u. aus einem verdorbenen u. ruchlosen Herzen fliessen: also die Früchte der im Vorherg. beschriebenen Gesinnung des נבל bezeichnen, die Thaten in denen sie sich äussert u. woraus sie erkannt wird. השחית bezeichnet sie mehr als Früchte der Entartung u. Verderbniss des Herzens wie sie im נבל ist (s. vorhin u. vgl. שָׁחַת Deut. 32, 5 mit V. 6); התעיב mehr in ihrem Verh. zu Gott u. dem sittl. Urtheil überh. Es fragt sich ob השחיתו (s. Randnote) gleich התעיבו mit עלילה als Accus. zu verbinden ist, wie ה׳ עֲלִילוֹתָם Zeph. 3, 7, דַּרְכּוֹ Gen. 6, 12, oder abs. steht = *verderbt* (schlecht) *handeln* (wie Clauss, Stier). Letzteres ist allerd. das Gewöhnlichste, wie הֵרַע, היטיב, הצליח, הגדיל u. dgl. Hiphilformen thun (Ges. §. 53, 2. A.). Allein da die Constr. m. d. Accus. die ursprüngl. u. normale ist (woraus die andre erst durch Ellipse entstanden), עלילה aber jedenfalls mit d. folg. gleichbedeutenden התעיבו, u. Zeph. 3, 7 ebenfalls mit השחית verbunden ist, so ist sie unstreitig auch hier anzunehmen. So auch Del. u. Hitz. — Hgstb. will auch התעיבו absol. u. עלילה wegen mangelnden Suff. nur als lose angehängten Accus. (acc. adv. zur Bezeichnung der Art des Verb.) = *im Thun, der Hand-*

---

Quamvis enim non plane Deum esse negent, coelo tamen includunt, justitia et virtute sua spoliatum: quod est idolum loco Dei fingere."

V. 1. הִשְׁחִיתוּ hat in mehreren Hdss. bei JHMich. u. Ausgg. (wie v. d. Hooght u. neuerdings sogar wieder Theile) den sog. *Rebia-Gereschatus* (oder vielmehr *Rebia* mit oberem *Tiphchah* d. i. Reb. an der Stelle des Tiphchah, s. m. comm. de antiquioribus ap. Judaeos accentuum scriptoribus P. I, 15. 16), so dass also zwei solche Reb. hier in demselben Gebiet zusammenkommen würden: was so unerhört dass es schon Wasmuth inst. acc. p. 85 für ein monstrum erklärte. Hier u. in add. Stll., wie 18, 3. 19, 8. 9. 23, 5. 40, 13. 42, 4. 11. (44, 2.) 45, 18 u. a., wo Rebia-Gereschatus zwei servi vor sich hat, sind diese entw. Tiphchah post. an erster u. Merca an zweiter Stelle oder beidemal Merca. Die Hdss. u. Ausgg. schwanken zwischen beidem. S. Bär (bei Del. II, 488) betrachtet jenes als Regel u. hat es in seiner Textausgabe durchgeführt. Für dieses dagg., das sich in den meisten Ausgaben (auch in correcten) in allen oben angeff. Stellen findet, vgl. Spitzner instt. §. 301.

*lung nach* nehmen (also s. v. a. das solchen Verben öft. zugefügte לַעֲשׂוֹת, vgl. Al. ἐν τοις ἐπιτηδευμασιν u. a.), so dass ein Gegensatz zwischen Herz u. Handlung (That) entstehe. Das ist zwar statthaft, da התעיב 1. Kön. 21, 26 ohne Acc. (mit folg. ל zur Erläut.) steht, aber nicht nöthig: denn die Constr. mit d. Acc. ist durch Hez. 16, 52 חַטֹּאתַיִךְ אשר התעבת hinlänglich gesichert, u. der Mangel des Suff. an עלילה ganz unerheblich.

In der andern Rec. Ps. 53, 2 steht עָוֶל st. עלילה, scheinbar unpassend u. als verdorbene Lesart betrachtet (Ros. Hitz. de W.): allein die Verbind. des Verb. התעיבו mit עול *Frevel abscheulich machen* = abscheuliche Frevel begehn ist nicht fremder als Hez. a. a. O. mit חטאות „Sünden abscheulich machen", auch nicht wesentl. verschieden von der mit עלילה (Stier), da dieses von Menschen herrschend in üblem Sinn steht (s. Lex.); so dass die Lesart nicht schlechter, sond. als stärker u. ausdrucksvoller (Clauss) eher ursprünglicher erscheint als das allgemeine עלילה.

— [אין עשה טוב] *keiner thut gutes*, oder besser *es ist keiner der gutes thue*, bezeichnet das Verderben nach seiner negativen Seite, als Nichtthun des Guten, u. zugleich in seiner Allgemeinheit; [schwerlich darf diese (u. die vorhergehende) Aussage mit Hupf. auf die Thoren beschränkt werden; denn von ihnen versteht es sich von selbst dass sie nichts gutes thun, u. die folgenden zwei Verse führen den Schlusssatz weiter aus; somit ist d. St. Gen. 6, 5. 12 ganz analog, auf welche nach Grot. u. Hgstb. wegen des auch dort gebrauchten השחית hier angespielt wird].

V. 2. 3. Gott, als Zeuge u. Richter des menschlichen Thuns, schaut vom Himmel darauf herab, wie 11, 4. 33, 13f. 102, 20; hier um zu sehen ob die Klage des 1. Verses gegründet, u. nicht unter der verderbten Masse hie u. da noch einer übrig sei der Vernunft hat u. nach Gott fragt. Eine ähnl. anthropopath. poet. Figur (מָשָׁל, wie es AE. nennt) wie Gen. 11, 5. 18, 21, wo Gott auch nachsieht ob sich's so verhält wie er gehört hat. Über das Perf. s. zu V. 1. — Das Ergebniss der Prüfung folgt V. 3, wodurch das Urtheil V. 1 auch dem Ausdruck nach *keiner der gutes thue* wörtl. wiederholt, also förmlich bestätigt, ja durch den Zusatz *auch nicht einer* noch verschärft wird. Manche Ausll. (wie schon Calv. u. de Muys) lassen Gott gradezu redend auftreten u. V. 3. 4 von s. Richterstul herab ein Urtheil sprechen;

u. Ewald macht daraus eine dramatische Scene, die er (wie auch Hitzig) in die Vergangenheit legt, u. die V. 5ff. als Katastrophe zur Folge hat. Aber es ist wol nichts weiter als eine poetische Figur, die Klage des 1. V. u. namentl. das Urtheil über die Allgemeinheit des Verderbens durch das Urtheil des allwissenden u. untrüglichen himmlischen Richters in seiner vollkommenen Wahrheit bestätigen zu lassen, u. ihm so objective Gültigkeit zu geben. Ob darin zugleich ein Gegensatz gegen den Wahn des Thoren V. 1 dass „kein Gott sei" d. i. kein Richter des menschl. Thuns, u. eine Widerlegung desselben gemeint sei (Hgstb. nach Luther), wie 10, 14 gegen V. 4. 11ff., steht dahin. Ein wirksames Moment würde nur dann darin liegen wenn jener Ausdruck ihre Sicherheit bezeichnete, u. hier sofort ein Gericht Gottes auch der That nach einträte das sie zu Schanden machte: allein das ist doch nicht grade die Annahme. — *Auf die Menschensöhne*] Hier ist der Gegenstand der göttl. Beobachtung ausdrückl. auf alle Menschen ausgedehnt, nicht bloss die Thoren wie V. 1; u. wenn nun V. 3 ausnahmslose Allgemeinheit des Verderbens von allen Menschen ausgesagt wird, so scheint dem der Gegensatz eines „gerechten Geschlechts" V. 5. 6 zu widersprechen, was schon die älteren Ausll. in Verlegenheit gesetzt u. sehr ausführliche Discussionen herbeigeführt hat (s. Th. Gataker adverss. misc. posth. cap. 18 S. 607ff. u. Poli synops.).

Die meisten verstehn es nach dem Wortlaut u. dem vermeintl. Vorgang d. Apostels Röm. 3, 10—12 v. d. angestammten Sündhaftigkeit u. Verderbniss der ganzen Menschheit (Erbsünde u. wirkl. Sünde, angeborne u. verbreitete), u. *Menschensöhne* im Ggsatz mit d. *Söhnen Gottes* d. i. den durch die Gnade Gottes wiedergeborenen (wie schon August. u. Rufin). So namentl. Calvin (der es aber zunächst auf das Isr. Volk, die „fleischlichen Söhne Abrahams" bezieht), Pisc. Cocc. Geier Calov JHM. u. neuerdings Stier. Allein 1) hier handelt es sich (wie schon Gataker bemerkt), wenn der Zshang mit d. Vorherg. wie mit d. Folg. nicht zerrissen werden soll, nicht um das was die Menschen von Natur sind, sondern es soll nur, wie in Gen. 6, 12 ein Urtheil über den zu einer bestimmten Zeit, hier zur Zeit des Psalmisten, allgem. herrschend gewordenen u. aufs höchste gesteigerten Zustand der Verderbtheit ausgesprochen werden; 2) kann man nicht auf alle Menschen anwenden was V. 1 gesagt ist, was nur auf eine

besondere ruchlose Menschenclasse passt; u. es ist namentl. dem bibl. Sprachgebrauch völlig zuwider נָבָל (wie z. B. Geier thut) auf d. „ganzen Stamm Adams“ auszudehnen, was nur durch einen ganz unbiblischen u. falschen Begriff der Erbsünde (wie der unsrer kirchlichen Dogmatik) möglich ist. Wie denn auch der Ap. Paulus Röm. 3, 10—12 unsre Stelle — wie die V. 13 ff. angeff. zeigen — nicht als Beweis der angeborenen Sündhaftigkeit d. Menschen, sondern als Belege der unter den Juden sowol als unter den Heiden (Cap. 1) herrschenden Lasterhaftigk. u. Verderbniss anführt, um daraus den allg. Schluss V. 19 ff. zu ziehen. Ebensowenig aber darf man in בְּנֵי אָדָם an sich eine Bez. gottloser Menschen suchen; sei es dass man sie als solche fasst die nur einen Menschen als ihren Vater ansehen (wie JDMich. suppl. unter דרש), od. im Ggstz. mit בני אלהים = Fromme (wie manche Neuere nach der falschen Deutung des Gegensatzes Gen. 6, 2); oder der auswärtigen Völker, Heiden, als Bedrücker des Isr. Volks, sofern sie die Mehrzahl der Menschen ausmachen (wie de Wette u. a.; ähnl. Hitz., der die Israeliten aus der allg. Kategorie ausgenommen wissen will).

Das Richtige hat schon Gataker getroffen: die Feinde (Thoren), wogegen der Ps. gerichtet ist, seien hier in ihrer allgemeinen Eigenschaft als „Menschensöhne“ u. „der göttlichen Betrachtung unterworfen“, der niemand entgehen kann, bezeichnet, wie auch 4, 3 בני איש von den Gegnern u. 12, 2 ב׳ אדם vorkomme. Der Grund dieser allg. Bezeichnung liegt offenbar darin dass Gott vom Himmel herab auf das Treiben schaut: denn wie dem Himmel die ganze Erde gegenübersteht, so hat Gott das ganze Menschengeschlecht zum Gegenstand seines Zuschauens u. Richtens, wie in allen oben angeff. Stellen wo er als himml. Zeuge u. Richter vorgeführt ist 11, 4. 33, 13 f. 102, 20. Und wie wegen dieser Eigenschaft des angerufenen Richters 7, 8 das erbetene Privatgericht zu einem „Völkergericht“ oder Weltgericht wird, so tritt hier das Urtheil Gottes worauf sich der Dichter beruft als weltgerichtliches, über die Menschen überh., auf, ob es gleich nur auf die verderbte Masse sich bezieht, u. auch seinem Inhalt nach nur auf diese Anwendung leidet. Die Allgemeinheit des Urtheils aber (des Verderbens), die durch den Zusatz „auch nicht einer“ V. 3 noch überboten wird, soll im Sinn des Psalmisten nicht ausschliessen dass es noch einzelne Gottesfürchtige u. Gerechte als Ausnahmen von der Regel gibt (V. 5. 6), u. ist längst als eine rhetorische Figur, d. i. eine

Übertreibung (Hyperbel Grot.) wie sie leicht der Bitterkeit der Klage u. Stimmung entfährt u. der Lebhaftigkeit des ganzen Ausdrucks entspricht, erkannt worden; Gataker verweist treffend auf die ähnlichen Klagen 12, 2. Mich. 7, 2 (vgl. Hos. 4, 1) Jer. 5, 1 (auch in der Form entsprechend) u. das Bekenntniss Jes. 64, 5. 6; welche z. Th. auf ähnl. Weise wie diese v. d. Ausll. u. Dogmatikern misdeutet worden sind.

מַשְׂכִּיל] der *klug, vernünftig ist* u. *handelt* (wie 2, 10), das Gegenth. von נבל *Thor*, u. in der Form Antithese zu השחיתו u. התעיבו; in rel. u. sittl. Sinn also = fromm, rechtschaffen. Vgl. das folg. דֹּרֵשׁ אֱלֹהִים] *der Gott sucht*, das Gegentheil von dem Thoren der spricht „es ist kein Gott" V. 1; vgl. zu 9, 11. Ebenso mit השכיל verbunden (neg.) Jer. 10, 21 (Hitz.). — את־אלהים] ohne Art. (wie eig. את verlangt), weil אלהים schon durch s. Begriff bestimmt, als der einzige Gott, gewissermassen nom. pr. ist (Hgstb.). — V. 3. הַכֹּל] wörtl. *die Gesammtheit, das Ganze*, st. wie gew. m. d. Suff. כֻּלָּם; wofür Ps. 53 כֻּלּוֹ, wie 29, 9 u. in dems. Zushg. wie hier Jes. 1, 23. 9, 16. — סָרוּ] fühlt man sich versucht mit Hammond dem Parallelismus mit dem folg. נאלחו gemäss auch von Ausartung zu verstehn, wie Hos. 4, 18 bildlich vom Wein (סְבְאָם auch Jes. 1, 22 in dems. Sinn gebraucht) = οἶνος ἐξεστηκώς u. unser *abgestanden*, u. Jer. 2, 21 in סוּרֵי הַגֶּפֶן נָכְרִיָּה (part. pass. pl.) von ausgearteten Rebenschösslingen (Bild wie Jes. 5, 2 ff.), also nach gesicherter Analogie. Doch ist es sicherer dem gangbaren Sprachgebr. des Worts zu folgen = *abgewichen sein*, nämlich vom rechten Wege (Jes. 30, 11; vgl. Deut. 17, 11. 20. Jos. 1, 7), d. i. vom Wege Gottes, auf dem Gott vorangeht, also s. v. a. von Gott, nach gangb. Bild als Führer u. namentlich Heerführer betrachtet = abtrünnig sein, abfallen = מרה, סרר, gew. vollst. מֵעִם יהוה, מֵאַחֲרֵי יהוה; abs. wie hier Jer. 5, 23 (סָרוּ וַיֵּלֵכוּ „fielen ab u. giengen davon", parall. סוֹרֵר וּמוֹרֶה) Deut. 11, 16; vgl. סָרָה Jes. 1, 5. 31, 6 u. a. Dafür spricht auch die Lesart Ps. 53 סָג, welches nur in diesem Sinn steht im Kal u. Niph. z. B. 44, 19. 80, 19 (perf. Kal nur hier, u. daher nebst כֻּלּוֹ von Hitz. ganz ohne Grund verworfen); obgleich auch diesem Wort der Begriff der Ausartung in der Nominalform סִיג (eig. part. pass.) = בְּדִיל Schlacken nicht fremd ist (Stier), welche Prophh. u. Dichter als Bild des

Falschen Unechten Ausgearteten brauchen (wie Jes. 1, 22. 25 neben dem des verfälschten Weins), u. JDMich. auch hier anwenden wollte. — נאלח] eig. v. physischer Verderbniss (Arab. sauer werden, v. d. Milch), hier wie Hiob 15, 16 übergetragen auf sittliche, wie in שׁחת, באשׁ, נבל (s. zu נָבָל V. 1); Alex. gut ἠχρειωθησαν v. ἀχρειος = homo nequam. — אין גם אחד] zur Verstärkung der Allgemeinheit dem aus V. 1 wiederholten Satz beigefügt (was Al. sehr unkritisch auch in den 1. V. überträgt, mit Verwischung dieser Steigerung), wie öft. bei solchen Sätzen, um die Ausnahmslosigkeit auszudrücken; gew. mit עַד אחד, wie Ex. 9, 7 (gesteigert aus אחד V. 6). 14, 28. Richt. 4, 16; Lat. *ad unum omnes*, Al. ἑως ἑνος neben οὐδε εἷς. Hier גַּם *auch* verstärkend = selbst Lat. *vel*, wie Spr. 14, 13. 20; mit d. Neg. = nicht einmal. Welche spitzfindige Controversen über den Sinn dieser Formel hier unter d. älteren Ausll. im Schwange giengen, s. Gataker a. a. O. S. 607—10. — S. Randnote.

V. 4—6. [Die Schilderung des allg. Verderbens zielte insbes. auf die Mächtigen, welche die עניים verfolgten; s. V. 6.] Sie werden nun hingewiesen auf den von ihnen aus den Augen gesetzten göttl. Richter, der die Zuflucht seines mishandelten Volks ist, u. die Feinde desselben mit Schrecken heimsucht. Dieser zweite Theil beginnt mit einer lebhaften Frage, הֲלֹא, womit die bish. ruhige Schilderung des Thatbestands zum Urtheil u. Erfolg (Ausgang), gleichsam zur Handlung übergeht, die

---

V. 3. Hinter diesem Vers hat die κοινη der Alex. (in der Vat. Hds. aber nur am Rande), sowie die daraus geflossenen Überss., Vulg. u. Arab., die Röm. 3, 13—18 an das Citat aus unsrer Stelle sich anschliessenden weiteren Anführungen (aus Ps. 5, 10. 140, 4. 10, 7. Jes. 59, 7. 8. Ps. 36, 2 zusammengesetzt, wie schon Hieron. comm. ad Jesaj. im prooem. zu libr. XVI bemerkt hat); u. Hebraeisch findet sich die Stelle sogar in einer Hebr. Hds. in Leiden (Kennic. 649, ein Hebr.-Lat. Psalt. aus d. 15. Jahrh. von christl. Hand), wo aber die Stelle συντριμμα κ. ταλαιπωρια ἐν ταις ὁδοις αὐτων (Röm. 3, 16), die Jes. 59, 7 שֹׁד וָשֶׁבֶר בִּמְסִלּוֹתָם heisst, selbständig ins Hebr. übersetzt ist מַזָּל רֹע וּפְגַע רֵע בדרכיהם *böses Gestirn u. böses Begegniss auf ihren Wegen* (ein rabbinischer unbibl. Gebrauch v. מזל, nach Hitzigs Urtheil). Die Unechtheit des Einschiebsels, womit eine christl. Hand dem Citat des Apostels eine Grundlage in unsrem Ps. (nicht Ps. 53) geben wollte, liegt auf der Hand u. ist allg. anerkannt. Näheres s. de Rossi varr. lectt. V. T. IV, 7. 8. Rosenm. z. d. St.

sich aus der Situation losreisst, wie Ps. 2 die 2. Strophe. Die vorausgegangenen Worte nöthigen wenigstens nicht V. 4 als angeführten Ausspr. Jhvhs anzusehen, wie Ew. Thol. Del. u. Hitz. — הֲלֹא יָדְעוּ] kann besonders auf zweierlei Art gefast werden. Erstlich *erkennen* (ihn) *nicht*, nämlich Gott, den sie V. 1 verläugnen, vgl. im 2. Gl. „Jhvh rufen sie nicht an", wie in d. Parallelstellen 79, 6. Jer. 10, 25 „die dich nicht kennen" parall. „deinen Namen nicht anrufen"; od. *sind nicht erkenntnisslos*, unvernünftig (Del.); oder *kommen nicht zur Erkenntniss, werden weise, vernünftig* (absol.), wie 73, 22. 82, 5. Jes. 45, 20. 44, 9 u. a. = הִשְׂכִּיל 2, 10 (vgl. מַשְׂכִּיל V. 2), wie דַּעַת oft = חָכְמָה. [Allein bei Del.'s Auffassung würde die Frage wesentl. nur dasselbe besagen, was schon nachdrücklicher zuvor gesagt ist; u. ein natürlicher Zusammenhang zw. V. 4 u. 5 wäre nicht zu gewinnen.] Die andern nur in der gramm. Form verschiedenen Fassungen kommen darin überein dass die Frage entw. Verwunderung oder Unwillen darüber ausspricht dass die Thoren nicht zur Erkenntniss kommen, also in der Thorheit beharren; oder lebhaft ankündigt dass es geschehen werde (nämlich durch das V. 5 Folgende). Aber eine solche Erwartung wäre hier etwas müssig, auch dem bibl. Begriff des נָבָל nicht recht gemäss (s. zu V. 1), der nicht sowol Gegenstand der göttl. Erziehung (Züchtigung) als der Strafe ist; ferner müste man dann das Futurum יֵדְעוּ aussprechen, welches auch die meisten ausdrücken (wie unter den alten Überss. Alex. *οὐχι γνωσονται* Vulg. Hier. *nonne cognoscent*[91])). Es ist aber noch eine zweite Bedeutung von ידע

---

[91]) Ew. u. Hitz. vermeiden diesen doppelten Übelstand indem sie übersetzen *sind sie denn ohne Einsicht* (Ew.) od. *von Sinnen* (Hitz. früher, wie schon de Muys u. Muntinghe), also לא־ידעו in einen Begriff *unwissend* = unweise, unvernünftig, unsinnig sein zusammengefast, so dass als Fragwort bloss הֲ bleibt, u. die Frage auf den wirklichen Zustand geht den das Perf. anzeigt: allein dann würde die Frage des Unwillens ganz müssig ja unbegreiflich sein; das von Hitz. gebrauchte „von Sinnen sein" aber, das allerdings etwas stärkeres u. zu einer solchen Frage passendes enthält, liegt nicht in לא ידע. Besser And. *wissen* d. i. bedenken (es) *nicht?* nämlich das vorher V. 2 vorläufig Angedeutete u. V. 5 deutlicher Ausgedrückte, dass ein Richter ist u. ein Gericht über sie kommen wird, also Bezeichnung ihrer Sicherheit (Geier Hgstb. u. a.): aber einestheils ist diese Beziehung u. Ergänzung dem Wortlaut ziemlich

anwendbar, deren Annahme durch V. 5 nahe gelegt ist: *gewahr, inne werden,* näml. thatsächlich, durch eigne Erfahrung = erfahren, im bösen Sinn = büssen, Arab. علم (s. Ges. Lex. 2. b, thes. B. 2), wie oft bei Drohungen. Hier entw. als Drohung der V. 5 folg. Katastrophe, das Perf. als perf. proph. gefasst: *werden* (es) *nicht erfahren?* (Venema Ges. de W.); [doch muss man dann vielmehr nach einigen Hdss. Al. u. Vulg. mit Hitz. u. Kamph. יֵדְעוּ aussprechen; zu den allgem. u. unbestimmten Ausdrücken in V. 5 passt diese Auffassung am besten; auch wird es dann am leichtesten Zusammenhang in den folgg. VV. zu entdecken; jedoch gilt dies nicht für Ps. 53]; oder als Hinweisung auf die warnende Erfahrung der Vergangenheit gefasst: *haben* (es) *nicht erfahren?* Letzteres ist [wenn Perf. ausgesprochen wird] allein der Gramm. gemäss u. bes. nothwendig wenn man das im folg. V. 5 angeführte göttl. Gericht als Hinweisung auf ein bekanntes Beispiel der Geschichte fasst, wie jedenfalls in der Textgestaltung von Ps. 53 anzunehmen (s. nachher).

אֹכְלֵי עַמִּי] ein *Volk fressen* bildl. für ein Volk aufreiben, vertilgen (durch Krieg), oder zu Grunde richten durch Bedrückung; entlehnt von wilden Thieren, vgl. unser *aussaugen,* das Blut aussaugen u. dgl. Gangbares mehr oder weniger ausgeführtes Bild im A. T., wie Num. 24, 8 „(Jhvh) frisst die Völker u. zerschmettert ihre Knochen", 14, 9 „sie sind unsre Speise" (v. d. Kanaanitern); bes. häufig bei Jeremiah, v. d. Bedrückung des Isr. Volks durch andre Völker, z. B. 10, 25 אכלוהו ויכלוהו, 50, 17 „die Völker fressen Isr. wie ein versprengtes Schaf u. zermalmen ihm die Knochen", Klgl. 2, 16 „die Feinde sperren ihren Rachen auf gegen dich, fletschen die Zähne u. sprechen: wir verschlingen dich" (בלענו, vgl. Ps. 35, 21); inbes. von der Bedrückung der Armen Mich. 3, 1ff. u. in ausgemaltem Bilde bes. V. 3 „die das Fleisch ihres Volks essen u. ihre Haut abziehen, ihre Knochen zermalmen (פצח) u. zerstücken (פרשׂ *μιστυλλειν*) wie in einen Kochtopf", Spr. 30, 14 „ein Geschlecht dessen Zähne Schwerter, s. Hauer Messer, zu

---

fern u. gezwungen, andernth. liegt auch dieser Gedanke schon zu sehr in dem von נבל V. 1 Gesagten um fügl. Ggstand einer neuen Frage zu werden.

fressen die Armen aus d. Lande" u. s. w. (vgl. Hab. 3, 14), Hiob 29, 17 „ich zerbrach die Hauer der Frevler u. riss die Beute aus ihren Zähnen" (vgl. Ps. 3, 8 „du zerbrichst die Zähne der Ungerechten"); vgl. d. Homerische *δημοβορος βασιλευς*. — *Mein Volk*] hat man mit Unrecht als Zeichen dass es Worte Jhvhs seien angesehen: denn so sagen auch die Propheten (wie Jes. 3, 12 u. a. mit fliessender Gränze), u. kann jeder Landsmann, u. so hier der Dichter sagen, wie „mein Land", „meine Stadt" u. dgl. Gleich hernach ist von Jhvh in 3. P. d. Rede (Hgstb.). — אכלו לחם] nehmen alle alte Überss. wie die Rabb. AE. u. K. u. die meisten Ausll. *als ob sie Brot ässen*, als Erläuterung der Art wie sie „das Volk essen" durch eine Vergleichung = *wie Brot*, wie eine tägl. Speise, zur Bezeichnung entw. der Lust, des Wohlgeschmacks den sie daran finden, oder der fühllosen Gleichgültigkeit womit sie das zur Gewohnheit Gewordene, als etwas ganz natürliches ihnen von Rechtswegen zukommendes, thun (Hgstb. Del.): ergänzt כַּאֲשֶׁר, oder (wie de W. meint) der Vergleichungssatz lose daneben gestellt wie öft. in Sprüchen mit וְ (Ges. §. 155, 1, a). Aber beides ist grammatisch unmöglich. Wenn es das heissen sollte müste nach Hebr. Redeweise כֶּאֱכֹל לחם stehn, oder auch אֹכֶל ל׳ „essen ein Brotessen" (s. über diese Constr. zu 12, 3), wie Alex. nach einer ähnl. Griech. Constr. *κατεσθιοντες τον λαον μου βρωσει ἀρτου*. Hgstb. u. Del. berichtigend: (*welche*) *mein Volk essend Brot essen*, mit Ergänz. von אשר; dabei wird zwar אכלו ל׳ richtig als wirkl. Praedicat genommen, wie das folg. יהוה לא קראו; aber es müste dann אֹכְלִים heissen. Ebenso ist syntaktisch unzulässig die Erklärung: *mein Volk essend essen sie Brot* d. i. nähren sich davon; das „Volk essen" als Mittel des Lebensunterhalts (Clauss u. schon Luther): auch dann würde entw. part. abs. אכלים oder nach d. gew. Sprachgebr. inf. abs. אכול (so will Hitz. Comm. emendiren) oder inf. constr. mit Praep. zu erwarten sein. Vielmehr *die m. Volk essen essen Brot* [oder: als Verzehrer meines Volks essen sie Brot; so Kamph.]; u. darin muss das Praedicat *essen Brot* in einer nähern Beziehung zu d. folg. *Jhvh rufen sie nicht an* stehn, womit es auch Jer. 10, 25 verbunden ist. Da nun diese Beziehung nicht etwa mit Chald. u. de Dieu in der „Nichtanrufung Gottes beim

Essen“ d. i. Unterlassung des Tischgebets (was, wie schon Geier fühlte, hier eine abgeschmackte Bezeichnung der Gottlosigkeit sein würde) gesucht werden kann, so muss *Brot essen* neben *Jhvh nicht anrufen* in weiterm u. uneigentlichem Sinn zu nehmen sein, als Lebensweise. Im uneigentl. Sinn gebraucht bedeutet aber die Redensart weder ungestört u. ungestraft fortleben u. gedeihen (so Cocc. u. schon ein Rabb. bei Kimchi), noch schwelgen, herrlich dahin leben, ohne sich um Gott zu bekümmern (Ainsw. JHM. Redding Ew.), letzteres auch nicht Ex. 18, 12 (wo von einem Opfermahl die Rede ist), sondern nur sich nähren, seinen Lebensunterhalt haben oder finden Gen. 3, 19. Am. 7, 12; vgl. auch Ps. 22, 30 *essen* (V. 27 *essen u. satt werden*) = leben u. gedeihen. [Somit kann der Ausdruck auch nicht mit Hupf. vom thierischen sichern Dahinleben verstanden werden = sie essen u. trinken in den Tag hinein, ohne sich um Gott zu bekümmern, als Beschreibung ihrer Sicherheit, in welche die folgende Katastrophe hineinfiel (worein auch Ainsw. u. JHM. den Sinn setzen); vgl. „essen u. trinken“ Jes. 21, 5. 22, 13. Ohnedies wäre diese Auffassung nur erträglich wenn man, wozu Hupf. geneigt ist, mit L. de Dieu u. Redd. אכלי עמי zum vorhergehenden Glied zöge. Damit würde dann der innerliche Zusammenhang der doch natürlicherweise zwischen אכלי עמי u. אכלו לחם vorauszusetzen ist, u. den auch die Parallelen Jer. 10, 25. Ps. 79, 6f. erwarten lassen, vollends gelöst. Vielmehr ist, wenn man bei dem sprachgebräuchl. Sinn der Redensart bleiben will zu erklären: als Verzehrer meines Volks suchen u. gewinnen sie ihren Lebensunterhalt, ohne sich um Jhvh zu kümmern, ihn sich aus dem Sinn schlagend; sie werden also als solche charakterisirt deren ganzer Lebensunterhalt durch u. in Gottlosigkeit gewonnen ist. Vielleicht betrachtet man dann aber besser אכלי עמי als ein mit פעלי און ganz parall. Subj., ergänzt dazu aus dem ersten Satz ידעו, u. nimmt אכלו u. קראו als Relativsatz ohne אשר: werden es nicht erfahren die Verzehrer meines Volks, die ihren Lebensunterhalt gewinnen, Jhvh nicht anrufen (ohne sich um Jhvh zu kümmern).] — יהוה לא קראו] m. d. Accus. *anrufen*, wie 17, 6. Jes. 43, 22 u. a., sonst = zu Hülfe rufen,

hier s. v. a. קרא בְּשֵׁם יי = Jhvh anbeten, fürchten, wie in den Parallelstellen 79, 6. Jer. 10, 25 parall. ידע. — Es versteht sich dass wenn eine Hinweisung auf ein Beisp. der Geschichte stattfindet, die Verba sämmtl. in d. Vergangenheit zu setzen sind: *frassen — assen — riefen* [was aber für Ps. 14 schwerlich anzunehmen].

5. פחד פַּחַד] (wie Hiob 3, 25) u. פחד allein bezeichnet bald das Beben, die stete Bangigkeit des bösen Gewissens vor einem möglichen Unglück, bald den Schrecken über ein wirkliches. פחד ist aber häufig auch obj. das Unglück selbst sofern es plötzlich hereinbricht u. den Menschen überfällt (daher verbunden mit פַּחְאֹם u. נפל), neben אֵיד, שׁוֹאָה u. dgl. (Spr. 1, 26 f. 3, 25. vgl. 6, 15) u. paronomast. verbunden mit פַּח u. פַּחַת (Jes. 24, 17): also פחד פ׳ ein solches erfahren, u. so hier. Gew. von Gott verhängt zur Strafe, sowol Schrecken („Gottesschrecken" = sog. panischer Schrecken, der sinnverwirrend, bethörend wirkt u. den Menschen ins Verderben treibt), als Unglück, ebenf. als Folge u. Strafe der eignen Sünde u. Thorheit. So auch hier als v. Gott verhängte Strafe, Katastrophe die in ihrer Sicherheit (vgl. V. 4 u. schon V. 1 ff.) über sie hereinbricht: sei es als panischer Schrecken oder als Untergang selbst.

Ersteres scheint in dem andern Text Ps. 53, 6 gemeint zu sein, in dem beigefügten לֹא דָחֲלוּ פַחַד = *wo kein Schrecken ist* oder *war* (Relativsatz ohne אשׁר d. i. wo noch keine äussere Ursache des Schr. zu sehen ist, als Wirkung des bösen Gewissens oder vielm. der göttl. Bethörung, worin das Wesentliche eines solchen Schreckens besteht (also wirkliche göttl. Strafe, nicht bloss eingebildete der Gewissensangst, wie Hgstb. ohne Grund einwirft); wie Spr. 28, 1 „der Gottlose flieht wo niemand verfolgt: der Gerechte aber ist getrost wie ein Löwe", u. als Fluch der Sünde Lev. 26, 17. 36 f. vgl. Deut. 32, 30. Jes. 30, 17. So Flam. u. die meisten Neuern. And. (wie Calv. Rud. Ven. Hgstb. Del.) subjectiv *wo keine Furcht war* d. i. die bisher keine Sorge gehabt hatten, mitten in ihrem Glück (eigentl. mitten in ihrer Sorglosigkeit u. Sicherheit), plötzlich; wie Hiob 15, 21 „Schrecken in s. Ohren, im Frieden kommt über ihn d. Verwüster", 1. Thess. 5, 3 „wenn sie sagen es ist Friede .. so wird sie d. Verderben schnell überfallen". And. (wie AE.) mit ergänztem כָּמוֹהוּ: *wie noch kein Schrecken war*, d. i. dessen gleichen noch nicht gewesen ist (vgl. die Formel bei d. Äg. Plagen Ex. 9, 18. 24. 10, 6. 14. 11, 6. u. Jes. 7, 17). [Aber bei jener Erklärung dürfte ein לָהֶם, bei dieser das

פָּחַדוּ nicht fehlen. Sprachlich zulässig wäre nur noch die Auffassung Ew.'s u. Hitz.'s: *es war kein Beben* oder *das kein Beben war*, sc. vielmehr Vernichtung; aber was wäre dies für eine geschraubte Ausdrucksweise u. geschmacklose Litotes!] Übrigens scheint dieser Zusatz (den Al. u. Vulg. auch Ps. 14 einschieben) eine spätere Glosse zu sein; nicht etwa als homoeoteleuton hier ausgefallen, wie Hitz. annimmt.

שָׁם *dort*] hier von der Zeit = אָז, damals (Spr. 8, 27), rückweisend auf eine Scene der Geschichte, [aber schwerlich auf ein der Gesch. des Auszugs aus Äg. angehöriges Ereigniss, woran Hupfeld denken wollte, vgl. 66, 6]. So Al. ἐκεῖ ἐδειλιασαν. Gew. wird es als Hinweisung auf ein künftiges Strafgericht genommen: das Perf. als perf. proph. u. שׁם entw. v. d. Ort wo sie ihre Verbrechen begangen, oder gleichs. mit d. Finger drauf zeigend, zur Bezeichn. der Gewissheit der Strafe (Flam. Calv. de W. Hgstb. Del. Kamph.); u. dass שָׁם auch auf die Zukunft gehn kann, zeigt 132, 17 (Verheissung), Hos. 2, 17 (שָׁמָּה ebenso), u. noch mehr 36, 13 (Flam.) ebenf. von einem Strafgericht. Für eine Rückweisung auf ein Beispiel der Vergangenheit, die auch Ew. Olsh. u. Hitz. annehmen, spricht aber besond. das durchg. Perfectum in allen Sätzen V. 4. 5, u. die natürl. Beziehung der Sätze in 4b als Situation in welche V. 5 einfällt mit שָׁם (welches dann durch *da* zu geben wäre); so wie der Text 53, 6, der kaum eine andere Beziehung zulässt (s. nachher), aber bei der grossen Verschiedenh. des Ausdrucks allerdings nicht sicher beweist. [Gewiss ist dies für Ps. 53 zugegeben; hier dagegen passt die Hinweisung auf ein künftiges Strafgericht besser in den Zusammenhang, nam. zu der folgenden Begründung, u. hat die Parall. 36, 13 für sich.] — *Denn Gott ist* (war) *in dem gerechten Geschlecht*] d. i. in ihm gegenwärtig u. wirksam, als Helfer und Beschützer, der die Feinde zurückschlägt u. vernichtet; dah. hier mit כִּי als Grund des Untergangs derselben. *Gerechtes Geschlecht* (über דּוֹר s. zu 12, 8) [wird von vielen als Bezeichnung Israels als Gottesvolk genommen (de W. Hupf. Hitz. u. a.). Dann hätte man bei den Übelthätern u. Volksverzehrern an heidnische Feinde zu denken, etwa an die Assyrer. Aber nach Analogie von דּוֹר דּרשׁיו 24, 6 דּוֹר יְשָׁרִים 112, 2 denkt man besser an das durch gleiche Sinnesart verbundene Geschlecht der Gerechten in Israel, an den un-

terdrückten Theil des Volkes. Dann sind die bedrohten Übelthäter vielmehr einheimische Tyrannen.]

6. חָבִישׁ u. s. w.] an die Frevler gewendet, gew. *ihr verspottet den Rath* (Anschlag) *des Armen* d. i. sucht ihn lächerlich zu machen, zeihet ihn der Thorheit (Luth. Flam. Vat. Calv. JHM. Ros. u. a.): allein im Sprachgebr. ist חבישׁ nicht beschämen durch Worte, Spott[92]), sondern (wie schon CLAUSS bemerkt) nur durch die That = zu Schanden werden lassen (Hoffnung, Anschlag) d. i. vereiteln. [Gegen den Einwand Hitz.'s dass diese Bedeutung nur bei persönl. Obj. annehmbar sei, weil die eigentl. Bedeutung erröthen machen, vgl. Joel 1, 10. 12. 17. Man übersetze aber nicht fragend *wollt ihr . . . zu Schanden machen?* da das Tonwort der Frage חבישו vorausstehen müste], sondern concess. *mögt ihr* (immerhin) . . *zu Sch. m.*, wie 12, 9 u. öft. der Imperat. Inf. abs. beim Verb. ist für diesen Sinn nicht erforderlich (gg. Hitz.). Der Nachsatz u. die Auflösung liegt in dem folg. *Jhvh ist s. Zuflucht*] praegn. s. v. a. es thut nichts wenn ihr auch den Rath die Hoffnung des Gedrückten zu nichte machet: denn (כִּי) Gott ist s. Zuflucht u. Hülfe: כִּי in Beziehung auf den zu ergänzenden Satz. So nach mir de W. 4. A., auch Hengstb. Del. u. Stier (der aber כִּי mit AE. u. Calv. = *dass*, als Ggstand der עֵצָה, Gesinnung des Fr., nimmt).

Ganz anders der Text Ps. 53, 6 (der V. 5. 6 unsres Ps. zusammenfasst). Hinter dem schon angeführten Zusatz לֹא חָנָה פָּחַד zu פָּחֲדוּ פָחַד heisst es hier zunächst: [כִּי אֱלֹהִים פִּזַּר עַצְמוֹת חֹנֶךָ] *denn* (oder *als*) *Gott zerstreuete die Gebeine deines* u. s. w. כִּי entweder Causalpartikel *denn, weil*, begründend u. erläuternd, od. Zeitpart. *als*, zur nähern Bestimmung der Scene. Die *Gebeine zerstreuen* auch Ps. 141, 7 u. Hez. 6, 5 (nur mit זָרָה st. פִּזַּר), von den Gebeinen der Erschlagenen auf dem Schlachtfeld, die nicht gesammelt u. begraben, sondern „zerstreut" (d. i. in diesem Zustand gelassen), u. den wilden Thieren zur Beute werden — eine grosse Schmach u. stehender Fluch in den Drohungen der Propheten (wie des Alterth. überh.), namentl. bei Jeremiah häufig, der es gern

---

[92]) [Man müste mit Hitz. annehmen das חֹבִישׁ incorrect für הֹבִאישׁ = *für schlecht erklären* stehe, wie allerdings Spr. 19, 26 vgl. 13, 5 (umgekehrt Jes. 30, 5): *die Meinung des Elenden mögt ihr schmähen dass* (כִּי = dass) *Jhvh seine Zuflucht ist;* aber dies wäre ein matter u. ohne Folge bleibender Gedanke.]

durch „zu dem Mist auf dem Felde werden“ d. i. verfaulen ausdrückt (im Ggsatz mit dem Begraben, das mit dem Einthun der Erndte in die Scheuern verglichen wird) 8, 2. 9, 21. 16, 4. 25, 33. Hier wird durch diese Folge der Niederlage die Niederlage der Feinde selbst bezeichnet. חֹנֶךָ] (Pausalform st. חֹנְךָ) st. חֹנֶה עָלֶיךָ: entw. d. Partic. als Nomen constr. (wie קָנֵי st. קנים עלי u. dgl.), oder weil חנה *lagern* nach der Anal. der Verba d. Wohnens (Ges. §. 138, 1. 3 c) den Accus. bei sich hat = *belagern*. *Dein Belagerer* Bezeichnung des Feindes des Israel. Volks, das hier angeredet ist, wie im folg. הֲבִישֹׁתָה; der Feind im Sing. als Collect. st. Plur. חֹנֶיךָ, wie nachher in מְאָסָם [93]). — הֲבִישֹׁתָה] [wofür vielleicht mit Ew. u. Olsh. הֲבִישֹׁתָם z. lesen ist] bezeichnet die Niederlage der Feinde als That oder vielmehr Triumph Israels, dessen Gott sich darin verherrlicht: *du machtest sie zu Schanden* (die Niederlage der Feinde als Vereitelung ihrer Anschläge), vgl. 44, 8; mit Beifügung der Endursache כִּי אֱלֹהִים מְאָסָם] *weil sie Gott verworfen hatte* d. i. d. Verwerfungs- u. Verdammungsurtheil über sie ausgesprochen, dessen Vollziehung d. Niederlage ist = הֲרִשִׁיעָם. Welche von beiden Lesarten der Stelle die ursprüngliche sei, ist schwer zu entscheiden. Die des 53. Ps. hat freilich die grössere Schwierigk. für sich: aber auch etwas absonderliches, was nicht wie urspr. aussieht (s. am Schluss). — Die meisten Ausll. setzen auch hier alles in die Zukunft, als Hoffnung eines künftigen Strafgerichts: aber die Worte führen hier noch deutlicher als Ps. 14 auf eine Scene der Vergangenheit. So auch wieder Alex. Aq. Vulg. u. s. w. *διεσκορπισεν — κατῃσχυνθησαν — ἐξουδενωσεν.* [Die Hinweisung auf ein bestimmtes vergangenes Gericht, durch welches die Übelthäter u. Volksverzehrer in Schrecken gesetzt wurden, wiewol in Wahrheit kein Schrecken (Verderben) vorhanden war, weil Jhvh den Israel (d. i. wol s. Hauptstadt) belagernden Feind vernichtete, ist hier allerdings ganz unverkennbar. In Ps. 53 muss darum auch in V. 5 (4) יָדְעוּ ausgesprochen werden; u. die Weglassung des für diesen geschichtlichen Rückblick weniger passenden כָּל vor פעלי און ist gewiss nicht zufällig. Die Übelthäter u. Volksverzehrer aber müssen auch hier einheimische Tyrannen sein, da sonst das כִּי keinen Sinn hätte (falls man näml. die Worte לֹא הָיָה פָחַד nicht in der Weise Hitz.'s erklären will). Ist die Katastrophe von der die Rede ist die Vernichtung des Heeres Sanheribs, so wird auch die Aussage über den Schrecken der gottlosen Volksbedrücker aus den betr. Weissagungen des Jesaj. vollkommen verständlich.]

---

[93]) Eine andere LA. für das schwierige חנך bieten Alex. Vulg. Syr. u. s. w. *ὁστᾶ ἀνθρωπαρεσκων, qui hominibus placent* d. i. *der Heuchler* (wie Ar. Äth.) also חָנֵף oder חֹנֵךְ von חנן *gratificari* (wie Cappell. crit. s. IV, Cap. 5 vermuthet); aber die Text-LA. haben auch Aq. Symm. Hieron.

7. Schliessl. ein Stosseufzer der Sehnsucht nach Erlösung des Volks aus der Gefangenschaft, der die Situation verräth. Ähnl. Wünsche u. Bitten um Erlösung u. Hülfe für das Volk öfters am Schluss der Pss. z. B. 25. 28. 29. 33. 51. [Den Zusammenh. mit dem vorherg. bestimmen Olsh. u. Hitz. so: der früheren Rettung, auf welche zurückgesehen wurde, tritt die jetzt ersehnte gegenüber. Dies ist richtig für Ps. 53. Hier aber ergibt sich vielmehr aus der zuversichtl. Erwartung dass Gott über die verderbten Gewalthaber Gericht halten u. der Frommen sich annehmen werde, der Wunsch dass er auch dem polit. Elend der Nation, an welchem jene vorzugsweise Schuld waren, bald ein Ende machen möge.] מִי יִתֵּן] bekannte Optativformel Ges. Gr. §. 136, 1. — *Aus Zion*] als Sitz Jhvhs, woher deshalb auch s. Hülfe gehofft wird, wie öfter in Ps.: 3, 5. 20, 3. 68, 30. 121, 1. 128, 5. 134, 3 u. a. Dies scheint vorauszusetzen dass der Sitz Gottes damals noch in Jerusalem war, also die Zeit vor der Zerstörung des Tempels u. der Bab. Gefangenschaft, u. wäre demnach ein sicheres Zeichen dass der Pss. nicht in diese gehöre. Indessen fehlt es nicht an Spuren dass auch in dieser Zeit, während Jerus. mit d. Tempel in Trümmern lag, der einmal erwählte Wohnort im heil. Lande als die Stätte seiner Gegenwart u. Offenb. auf Erden galt, von wo aus er seinem verbannten Volke Hülfe sende. De W. hat schon auf die Sitte Daniels in Babel Dan. 6, 11 hingewiesen, der s. tägl. Gebet in einem Obergemach dessen Fenster nach Jerusalem zu offen waren, also mit dorthin gewendetem Gesicht verrichtete (ebenso im apokr. Ezra 4, 58); vgl. ferner im Gebet Salomohs 1. Kön. 8, 46 ff., wornach das Gebet Israels auch in der Gefangenschaft auf fremdem Boden die Richtung nach d. heil. Lande, der heil. Stadt u. d. Tempel V. 44 ff. (דֶּרֶךְ V. 44. 48 wie *viâ*, gleichsam vermittelst dieser Orte u. auf diesem Wege zum Himmel) nimmt um Gehör bei Gott im Himmel zu finden; u. Jes. 66, 6. Andere mehr poetische Spuren der Idee dass Jerusalem (Zion) auch in Trümmern fortlebt u. seines Volks harrt, sind Jes. 40, 9 f. 52, 7 f. Demnach liegt in der Formel „aus Zion" kein Praejudiz gegen die exilische Abfassung [94]). [בְּשׁוּב

[94]) Um dieses behaupten zu können, verstockt sich Hgstb. gegen jene

nicht mit Hitz. gegen die Acc. zum ersten Glied zu ziehen; vgl. 126, 1.] שׁוּב שְׁבוּת] gangbare Formel von der Zurückführung des Volks aus dem Exil. שׁוּב transit., wie auch sonst zuweilen (wie 85, 5. Nah. 2, 3), st. Hiph. הֵשִׁיב welches auch zuweilen in der Phrase vorkommt (z. B. Jer. 32, 44. 33, 11). שְׁבוּת )abwechselnd mit שְׁבִית besond. zwischen Kethibh u. Keri), nur in dieser Phrase gebräuchlich st. der einfachen u. ältern Bildung שְׁבִי, שִׁבְיָה (auch Aram.): eigentlich abstr. die *Wegführung* in die Kriegsgefangenschaft, als Handlung des Siegers (שֹׁבֶה), dann die *Kriegsgefangenschaft* (Exil) selbst, als Zustand s. v. a. גּוֹלָה u. גָּלוּת; dann oft concr. die *Kriegsgefangenen*, Weggeführten, wie גולה öft. = בְּנֵי גָ׳. Der folg. Genitiv עַמּוֹ bezeichnet stets das Volk welchem die Gefangenen angehören, wie שְׁבִי מִצְרַיִם Jes. 20, 4, ירושלים Jes. 52, 2, u. גלות יהודה Jer. 24, 5 u. a.

Ganz willkürlich u. falsch erklärt Ewald zu Jer. 48, 47 שבות (שבית) als einerlei mit שִׁיבָה (von שׁוּב) *Wendung* (die Wendung eines Unglücklichen wenden, was bedeuten soll: ihn wieder begnadigen u. befreien), was gar nicht existirt u. in Ps. 126, 1 eine offenbar falsche LA. ist für שְׁבִית, wie aus V. 4 erhellt. Zu den grundlosesten Behauptungen Hgstb.'s gehören die (Auth. d. Pent. I, 104 ff. u. im Comm. zu d. St.): dass שׁוּב nie trans., sondern auch in dieser Redensart intr. mit d. Accus. des Orts stehe, dass שְׁבוּת nie Gefangene, sondern nur abstr. den Zustand der Gefangenschaft bedeute u. zwar bildl. = Elend, u. dass also die Formel den Sinn habe: Gott kehrt zurück (wendet sich) zu d. Elend seines Volkes, vgl. Deut. 30, 3 (Grundstelle) wo sie neben שָׁב intr. u. correl. zu der Bekehrung zu Gott (dort V. 1 ff. 6 mal intr.) steht. Auch Clauss hatte die Bedeutung „die Gefangenen zurückführen" geläugnet, aber nur behauptet dass sie die Gefangensch. wenden bedeute. In Betreff der concr. Bed. von שבות genügt die Verweisung auf das Lex. Dass שׁוּב auch als trans. = zurückführen gebräuchl. ist, zeigen nicht nur die oben angeff. Stll., sondern auch speciell für unsre Redensart dass dieselbe gewöhnl. שׁוּב אֶת שְׁבוּת lautet, sowie die Stll. in welchen im Keri

---

offenbare Wahrheit: indem er behauptet (im Widerspruch mit s. eignen frühern Beweisführung in anderm Interesse Auth. des Daniel 138 ff.) nach der Zerstörung des Tempels könne niemand mehr Hülfe von Zion erwarten, weil Gott nicht mehr da wohne, wofür er Hez. 11, 22 f. anführt, u. kein Bedenken trägt die Instanz Dan. 6, 11 durch die Ausflucht zu beseitigen dass Daniel nicht um Hülfe bitte!

willkürl. das Hiph. emendirt ist (s. Ges. Lex. u. Thes.); dass endl. die gewöhnl. Bedeutung die Weggeführten zurückführen ist erhellt unwidersprechlich aus dem Zusammenhang der meisten Stll., namentl. dem gew. damit verbund. „Sammeln der Zerstreuten“ u. dgl., zuweilen parall. mit הֵשִׁיב Jer. 29, 14. 30, 3. Die Übertragung der Formel auf Restauration überhaupt findet sich erst in späteren Büchern, u. nur in den Stll. Hez. 16, 53 (von Sodom, aber als Parall. u. Zeugma zu Schomron u. Judah, von denen sie im eigentl. Sinn gebraucht ist) u. mit noch mehr verallgemeinertem Begriff von Wiederherstellung des Glücks einer Einzelperson Hiob 42, 10.

Manche Ausll. verstehen hier die Redensart in bildl. Sinne von Restauration überh. (Gfgsch. = Unglück), wie Hiob 42, 10; so wieder Del. u. Hitz. Aber jene vereinzelte Übertragung der Formel auf die Verhältnisse einer Einzelperson berechtigt nicht hier dergl. anzunehmen, da es sich hier um das Volk handelt, also auch die gebräuchl. Bedeutung der Redensart vorauszusetzen ist. Noch weniger ist mit den älteren Ausll., die gew. den Wunsch prophetisch auffassen (wie schon die Rabb.), an Erlösung aus geistlicher Gefangenschaft, namentl. im Messianischen Sinn (Calv.) zu denken. — Die Zurückführung der Gefangenen des Volks setzt das Exil voraus. Allerdings nicht nothwendig. Denn Wegführungen hat es nach alter morgenl. Kriegssitte zu allen Zeiten gegeben, wie denn die Formel sich schon bei den ältesten Propheten findet (Am. 9, 14. Hos. 6, 11 oder vielm. 7, 1. Joel 4, 1); der Wunsch konnte also auch in früherer Zeit laut werden: allein bei den Berührungen im 4. Vers mit Jer. 10, 25 u. nach der gangbaren Anwendung der Formel ist doch die Beziehung auf d. Bab. Exil wenigstens die wahrscheinlichste. Um das Praejudiz gegen die Davidische Abfassung des Ps. abzuwenden, haben manche neuere Ausll. zu der Auskunft gegriffen den Vers für einen spätern Zusatz zu erklären, wie Ros. 1. Ausg., Hengstenb. Auth. d. Daniel 142 (auch Thol.); was beide als eine Halbheit später selbst aufgegeben haben. Hgstb. ist in der Auth. des Pentat. I, 104ff. u. im Comm. z. d. St. mit Clauss u. Stier zu der geistigen Auffassung der Formel zurückgekehrt. — יָגֵל] Optat. st. Fut. (also auch יִשְׂמַח), s. zu 13, 6. 11, 6. [In Ps. 53 steht f. יְשׁוּעַת der Plur. יְשׁוּעוֹת, der übrigens auch hier beabsichtigt

sein könnte (nur defect. geschrieben); denn der Plur. ist gebräuchlicher wenn der folgende Gen. den welchem geholfen wird, der Sing. wenn der Gen. den Helfer bezeichnet.]

---

Schliesslich ist noch das historische Verhältniss der beiden schon im einzelnen verglichenen Textgestalten in Ps. 14 u. 53 im ganzen zu betrachten, d. i. die Frage zu beantworten wie die eine neben oder aus der andern entstanden sei. Die Rabbinen u. die älteren christl. Ausleger leiten sie gewöhnl. beide vom Verfasser (David) ab, der denselben Ps. später, auf einen andern Anlass oder zu einem andern Zweck, mit Veränderungen wiederholt habe: so dass demnach beide gleich authentisch seien; während schon Geier die Möglichkeit annimmt dass die Abweichungen im Verlauf der Zeit (also zufällig) entstanden, u. die Sammler daher beide Textgestalten beibehalten hätten. Zur richtigen Beurtheilung des Verhältnisses sind insbes. die charakteristischen Abweichungen des 53. Ps. näher ins Auge zu fassen. Dahin gehören namentl. 1) die durchgängige Verwandlung des יהוה in אלהים, die aber als eine Eigenheit des 2. Buchs (s. Einl. §. 8 Anm. 1) wol dem Sammler dieses Buchs anheimfallen dürfte; 2) der ganz verschiedene Wortlaut u. Sinn des 6. Verses von 14, 5. 6. Hier ergibt sich bei näherer Vergleichung das merkwürdige Verhältniss dass bei aller Verschiedenheit des Sinns beide Texte in einzelnen identischen oder doch ähnl. Buchstaben gröstentheils einander entsprechen oder sich decken (mit Ausnahme des Zusatzes לא היה פחד dem 14, 5 nichts entspricht): פזר entspricht dem בדור, עצמות חנך dem עצת עני, הבושתה dem חבושו, מאסם dem מחסהו. Sie stellen also Trümmer einer ursprünglichen Identität dar, deren Störung zunächst durch Buchstabenverwechslungen, also unwillkürliche zufällige Textfehler, entstanden, u. dann durch weitere Reflexion oder Vermuthung (wie sie bei allen Varianten mehr oder minder im Spiel ist) — sei es auf dem Wege des Abschreibens oder der mündlichen Überlieferung — zu der vorliegenden Gestalt ausgebildet worden sein muss, worin jede einen eignen ganz verschiedenen Sinn gibt. So nach dem Vorgang des Clericus Ewald in d. theol. Studien u. Kritiken 1829, S. 774f.,

der aber die LA. des 53. Ps. für die ursprüngl. hält*); unter Beistimmung Olsh.'s u. Hitz.'s, der dabei die Abweichungen dieses Ps. in den 4 ersten VV. ebenso entschieden verwirft, beides ohne hinlängl. Grund. Was die Hauptabweichungen betrifft, so ermangeln beide Texte eines einfachen natürlichen Zshangs, u. haben etwas gezwungenes, was wie Entstellung des urspr. Textes aussieht: aber 14, 5. 6 doch weniger als der zwar concretere bestimmtere aber ganz sonderbare u. unzusammenhängende Inhalt von 53, 6, der am wenigsten d. Gepräge der Ursprünglichkeit trägt. [Auffallend ist namentl. הבישׁתה; u. לא היה פחד sieht wie ein späterer Zusatz aus. Am wahrscheinlichsten ist der Text in Ps. 53, 6 eine Wiederherstellung verblichener Schriftzüge, wobei der Restaurator, unter der Voraussetzung dass d. Ps. kurz nach der assyrischen Katastrophe entstanden sei, die Beziehung auf dieselbe in den Text eintrug.] De Wette findet dagegen mit Paulus u. Ros. in 53, 6 einen spätern Zusatz mit Rücksicht auf eine gewisse Begebenheit, u. leitet die ganze Verschiedenheit entw. aus dem gemeinen Gebrauch solcher Lieder oder aus willkürlicher Bearbeitung ab (so auch Del.), wie anderwärts z. B. Ps. 18 u. in den Abweichungen paralleler prophetischer u. historischer Abschnitte (wo aber der Fall doch anders liegt). [Die Durchführung dieser Ansicht scheitert namentl. an den letzten Worten des V. 6 von חבישׁו an.] Hgstb. endlich kehrt zur alten rabb. Ansicht zurück dass alle Abweichungen des 53. Ps. vom Verf. selbst mit Bedacht u. Consequenz gemacht sind, sofern sie sämmtl. „das Seltene, Ausgesuchte, Starke u. Erhabene dem Gewöhnlichen u. Einfachen substituiren"; ein Streben woraus er auch in d. Überschr. עַל־מַחֲלַת „über Krankheit" (als räthselh. Bezeichnung des Inhalts des Ps., näml. d. geistl. Krankheit der Menschen) u. מַשְׂכִּיל (sofern er sie „zur Vernunft bringen" will) ableitet, sowie die Verwandlung des יהוה in אלהים, um durch die Gleichheit des Namens die Absichtlichkeit der siebenfachen Wiederholung des Gottesnamens, entsprechend der Siebenzahl der Verse, mehr hervortreten zu lassen!

*) In d. 3. Aufl. seiner Pss. will Ew. aus beiden Texten eine dritte angebl. ursprüngl. Lesart herstellen.

# Psalm XV.

Bedingungen des Zutritts zu Gott.

1. [Ein Gesang von David.]
Jhvh, wer darf Gast sein in deinem Zelt,
wer darf wohnen auf deinem heiligen Berge?

2. Wer wandelt redlich, und übt Gerechtigkeit,
und redet Wahrheit in seinem Herzen.

3. Er verläumdet nicht mit seiner Zunge,
thut seinem Freunde (Nebenmenschen) nicht böses,
und Schmähung spricht er nicht aus wider seinen Nächsten.
4. Der Verworfene ist in seinen Augen verachtet,
und die Jhvh fürchten ehret er;
Schwört er zum Schaden, so vertauscht er's nicht.

5. Sein Geld gibt er nicht hin für Zins,
und Geschenk (Bestechung) nimmt er nicht wider den Unschuldigen.
Wer solches thut, wird nicht wanken ewiglich.

---

Ein Lehrpsalm zur Beantwortung der Frage wer gewürdigt werde Gott zu nahen (dienen) u. seiner Gemeinschaft u. Gnade zu geniessen, oder welche Eigenschaften von einem wahren Frommen d. i. Freund u. Schützling Gottes erfordert werden. Die Antwort ist: Rechtschaffenheit in seinem ganzen Wandel, in Wort u. That (Wahrhaftigkeit u. Gerechtigkeit), namentl. Reinheit von den gangb. Sünden gegen den Nächsten. — Die Antwort fliesst aus dem allgemeinen dem ganzen Alterth. geläufig. Grundsatz dass Gott, dem Allreinen Heiligen, nur der Reine nahen darf, nicht der mit Freveln Befleckte. Vgl. 5, 5 ff. 24, 3 ff. Jes. 33, 14—16 (wo Gott als verzehrendes Feuer u. daher unnahbar für d. Sünder erscheint); letztere beide Stellen auch in derselben Form der Frage u. Antwort. — Hier vielleicht im Gegensatz oder mit Rücksicht auf die herrschende Äusserlichkeit des Gottesdienstes; aber nicht grade eine eigentl. Polemik, wie Ps. 50. Jes. 1 u. a. (die Hgstb. wie schon Calv. Rud. auch hier annimmt), wozu der Ps. zu kurz u. allg. spruchmässig ist (s. zu V. 2).

Die Anlage ist ziemlich einfach u. regelmässig. Zuerst die Frage die das Thema aufstellt V. 1; dann die Antwort V. 2—5, die man mit Hgstb. in zwei Strophen zu zwei dreigliedrigen Versen abtheilen kann, von denen im allg. der erste das Wesen des Rechtschaffenen mehr positiv, der zweite negativ beschreibt, nebst einem das Ergebniss zusammenfassenden Schlussatz. Doch ist der Gang vielmehr so dass zuerst V. 2 die Eigenschaften im allgemeinen angegeben, u. dann V. 3 ff. in ihren einzelnen Erweisungen ausgeführt

werden, womit auch ein Wechsel in den Verbalformen (Übergang vom Partic. zum verb. fin.) verbunden ist.

Als Veranlassung des Ps. wird gewöhnl. die feierl. Einholung u. Versetzung der Bundeslade auf den Zion u. Einweihung des für sie errichteten Zelts durch David 2. Sam. 6, 12—19 vgl. 1. Chr. 15. 16 angenommen. So auch Hitz. (der aus V. 5 beweist dass der Ps. von einem Reichen u. Richter u. nach V. 1 von einem Nachbar Jhvhs, also von David herrühre!). Allerdings ist d. Inhalt des Ps. zu einer solchen Gelegenheit passend, aber so allgemein gehalten dass nichts darauf hinweist oder ihrer zu s. Erklärung bedarf (de W.); u. auch Hgstb. ist nur wegen der Übereinstimmung mit dem entschieden auf diese Veranlassung bezogenen Ps. 24 zu der Annahme geneigt. — Für die Abfassung von David oder in der Zeit Davids liegt in dem *Zelt* V. 1, nach der Art der Anwendung des Worts (s. zu V. 1), kein Beweis; u. der Name *heil. Berg* ist eher ein Beweis dagegen, da er — wie auch Del. anerkennt — einen schon längern Sitz des Heiligthums in Jerus. voraussetzt (vgl. die Einl. zu Ps. 2).

1. Die Frage welche das Thema des Ps. enthält. Sie ist scheinbar an Gott gerichtet, u. daher wird auch die Antwort V. 2ff. gew. als Antw. Gottes (also ein Orakel, wie oft in d. Pss. fingirt) angesehen. Allein diese redet von Jhvh V. 4 in der 3. Person, u. trägt auch in ihrer allg. Haltung nicht das Gepräge einer solchen: sondern ist, wie die in Inhalt u. Form genau entsprechende Antwort in den Parallelstellen 24, 4ff. Jes. 33, 15f., wo die Frage nicht an Gott gerichtet ist, als aus Gottes Wort (namentl. aus d. Propheten) bereits hinlängl. bekannte u. keiner neuen Offenbarung sondern nur einer Erinnerung daran bedürfende Wahrheit gegeben. Demnach ist auch die Frage nicht wirkl. an Gott gerichtet d. i. ihm zur Beantwortung vorgelegt, sondern vergegenwärtigt sich nur Gott bei Erwähnung seines Zelts u. heil. Bergs durch Affixa der 2. Pers., statt ihn wie 24, 3 in d. 3. Pers. zu nennen: also die Anrede nur eine aus der Lebendigkeit des Gottesbewustseins sich ergebende Darstellungsform, ohne besondere Bedeutung wie sie Hgstb. darin sucht („um anzuzeigen dass die Bestimmung der Erfordernisse nur Gott zukomme u. dem der in s. Namen redet"). — Das *Zelt Gottes*] wird nach d. Parall. mit d. *heil. Berg* gew. v. d. heil. Zelt (der sog. „Stiftshütte") verstanden. Allein das ist nicht zur Wohnung der Menschen bestimmt, so wenig wie der heil. Berg. Daher hilft sich Paul. m. d. Annahme dass d. Ps. auf

Priester gehe; DE W. damit dass er בְּאֹ ganz ungrammatisch = *bei deinem Z.* d. i. in deiner Nähe (wie CLER. Hitz.) nimmt, oder die Vorhöfe mit einschliesst, u. beide Wörter *weilen* u. *wohnen* (als gleichbedeut. genommen) nichts bezeichnen sollen als häufig wiederholtes Nahen, Hinzutreten zum Gottesdienst: ebenso gezwungen u. matt als gegen den Sprachgebr. Nicht besser Ew. von d. längern Verweilen der Fremden (Wallfahrer zu d. Festen) beim Heiligth., oder Besitz einer Wohnung in d. heil. Stadt (גּוּר wie جاور v. d. Gästen in Mekka)! גּוּר *Gast sein*, ist s. v. a. gastl. Aufnahme finden u. Gastrecht geniessen: Bild der Freundschaft u. des Schutzes; hier von einer menschlichen Wohnung u. menschl. Verhältnissen (Gastrecht) übergetragen auf Gott u. s. Verhältniss zu d. Frommen: also = Gottes Freund u. Schützling sein (s. zu 5, 5). *Zelt* ist d. Wohnung Gottes genannt nach alterthüml. poet. proph. u. sprüchwörtl. Sprachgebr.: entw. v. d. Wohnung Gottes selbst; oder entlehnt von der dem Bild zu Grunde liegenden menschl. Wohnung, wo dieser Sprachgebr. am gangbarsten ist, so dass *Zelt* gradezu häufig für Wohnung, Haus überh. steht (s. Lex.); viell. auch insbes. von dem Zelt der Beduinen als berühmtem Sitz der Gastfreundschaft. Dasselbe Bild 5, 5 (wo auch die sittl. Bedingungen beigefügt, wie hier) 27, 5. 61, 5 („ich möchte gasten in deinem Zelt", parall. „Zuflucht finden in dem Schirm deiner Flügel", v. d. Schutz darin). 84, 5. vgl. Jes. 4, 6. 25, 4; ebenso die häufigen Ausdrücke מָעוֹן, מַחְסֶה, מְעוֹן בֵּית, u. dgl. von Gott u. s. Wohnung als Zuflucht für d. Menschen. Vgl. d. neutest. *οἰκειοι θεου* Ephes. 2, 19. So im allg. schon VEN. „quis cliens diversabitur" (nach d. Arab. جار III. in fidem et clientelam recipere), was Ros. mit Unrecht als falsche Emphase verwirft; ganz bestimmt aber u. mit ausführl. Erörterung aller betr. Stellen CLAUSS, auch Hgstb. — Im 2. Gl. *heil. Berg*] ist d. Bild gemischt mit dem Begriff der theokr. Wohnung Gottes, des Tempels, wie 5, 8 (s. dazu), aber auch da wirkt es noch fort, sofern der heil. Berg ebensowenig eine Wohnung der Menschen ist wie der Tempel; doch darf man vielleicht den Ausdr. *heil. Berg* in weiterem Sinne nehmen als Bezeichnung der heil. Stadt als Residenz Gottes gebraucht, s. zu 2, 6. 3, 5. u. vgl. Jes. 33, 14. VEN. nimmt sinnig den heil. Berg in dems. allg. Sinn

wie d. Zelt als einen unverletzl. Bezirk, zugleich durch s. Höhe sicher, vgl. 27, 5 (ders. Parall.) u. Jes. 33, 16, aber mit Anspielung auf d. Berg Zion; Hgstb. noch allgemeiner = *Berg* überh. als Bild eines Zufluchtsorts (wie häufig in d. Pss.): aber *heil. Berg* ist kein allgem. poet. Bild mehr sondern ein specifischer theokr. Begriff. — Die Imperff. יָגוּר u. [יִשְׁכֹּן], nicht als eigentl. Futura zu nehmen (wie Hgstb. will), bezeichnen moral. Möglichkeit: *wer darf gasten — wohnen*, d. i. wer ist würdig dazu (Chald.), wie 5, 5. 24, 3 (etw. anders Jes. 33, 14 מִי יָגוּר „wer kann weilen bei d. verzehrenden Feuer" d. i. wer kann es aushalten? physische Möglichk.)[95].

V. 2ff. Die angegebenen Erfordernisse zur Gemeinschaft mit Gott bestehn im allgem. in Rechtschaffenheit in That u. Wort (Gerechtigkeit u. Wahrhaftigkeit), u. zwar, wie aus den angegebenen Sünden erhellt, gegen den Nächsten: also bloss sittliche, nicht (wie man vor allen Dingen erwarten sollte) religiöse, Pflichten gegen Gott (nach d. ältern theol. Ausdruck nur Pflichten der zweiten Tafel, nicht der ersten). Calv. findet den Grund dieser Beschränkung darin dass es hier gelte dem äusserlichen Gottesdienst der Heuchler dasjenige entgegenzuhalten worin sich die Aufrichtigkeit desselben bewähren müsse; u. so auch Hgstb. Das mag auch wol durchschlagender Gesichtspunct sein: doch ist das — abgesehen davon

---

[95]) Nach d. Vorgang von Kimchi nehmen die meisten ältern Ausll. d. Zelt Gottes u. den h. Berg als Typus des Himmels u. der himml. Herrlichkeit; während And. besser die beiden Verba (גור v. Pilgerschaft u. שכן von fester Wohnung) auf d. Gegensatz des irdischen u. ewigen Lebens (oder des zwiefachen Reichs Gottes, gratiae u. gloriae) beziehen (bei Rud. u. JHM.); Calv. dagegen auf d. Unterschied zwischen zweierlei Genossen des Reichs Gottes: solchen die nur eine Zeitlang (hienieden) von der göttl. Langmuth geduldet werden (inquilini ad tempus), u. denen die wirkliches Bürgerrecht haben (perpetui cives) — wovon er eine Anwendung einesth. gegen die überspannten Begriffe der Donatisten u. s. w. von Reinheit u. Reinigung der Kirche, andernth. für ernstes Streben jedes einzelnen nach Heiligung u. Reinigung der Kirche macht —: ganz gegen den Sinn des Ps., der nur von wirklicher u. vollberechtigter, nicht bloss geduldeter Hausgenossenschaft Gottes u. den Bedingungen derselben handelt, worin *gasten* hier ganz gleichbedeutend mit *wohnen* steht, weil nicht auf den Begriff des zeitweiligen Aufenthalts, sondern auf den des Gastrechts darin gesehen ist.

dass in den „Gottesfürchtigen“ u. dem Eid V. 4 sich auch Beziehungen auf Gott u. auf d. erste Tafel finden, wie schon Rud. bemerkt — kein objectiv ausreichender Grund der Beschränkung; u. anderwärts (wie Ps. 50 u. oft bei d. Propheten) wird dem äussern Gottesdienst vielm. zunächst der innere oder geistige (Vertrauen, Gebet, Lob u. Dank u. dgl.) u. dann erst die Bethätigung im Leben gegen den Nächsten als der wahre gegenübergestellt, u. so eine vollständigere Beantwortung geliefert. Auch erklärt sich daraus nicht dass (V. 4a ausgenommen) nur gröbere Sünden genannt, also nur die äussersten groben Umrisse des heil. Bezirks gezogen werden: was eher darauf führt dass es sich hier hauptsächl. um eine negative Bestimmung handelt, nämlich was v. d. heil. Gemeinschaft unbedingt ausschliesse; u. das ist noch deutlicher in d. Parallelstelle Jes. 33, 14ff. — Die Ordnung ist im ganzen die dass V. 2 die geforderte Rechtschaffenheit zuerst im allgemeinen u. nach den beiden Hauptformen ihrer Erweisung in That u. Wort, als Gerechtigkeit u. Wahrhaftigkeit, angegeben; dann V. 3ff. diese nach einander weiter beschrieben werden, aber in umgekehrter Ordnung als V. 2: erst die Wahrhaftigkeit des Worts u. Urtheils V. 3. 4 (negativ u. positiv), dann die Gerechtigk. V. 5 (nur negativ als Reinheit v. Erpressung); nebst d. Schlussatz.

2. Die Antwort wird hier in d. Form noch genau der Frage *wer?* entsprechend durch Partice. gegeben: *der welcher wandelt* u. s. w. — *Wandeln*] = leben, s. zu 1, 1. — תְּמִים] gew. Adj. = *integer*, sowol leibl. u. natürlich = vollkommen, vollständig, fehllos, als sittlich = *redlich, rechtschaffen*, u. in diesem Sinn gleichbedeutend mit der kürzern zsgz. Form desselben Adj. תָּם = יָשָׁר (das öft. damit verbunden); hier aber — wie öft., u. bei הלך stets — subst. abstr. = תֹּם *Redlichkeit, Rechtschaffenheit*[96]): *Redlichk. wandeln* = in Redlichk. od. redlich leben. Das Wort bezeichnet, wie unser *Redlichkeit*, zunächst die

[96]) Hgstb. läugnet diese Bedeutung der Form: aber sie ist unbestreitbar in folgg. Phrasen: הלך בְּתָמִים 84, 12 (wo Hgstb. gezwungen „in einem Redlichen“ d. i. als ein Redlicher) = ה׳ בְּתֻמִּי 26, 1. 11 (u. auch in dem ausgedrückten Bild ה׳ בְּדֶרֶךְ ת׳ 101, 2. 6 scheint es Subst. zu sein „Weg der Redlichkeit“, vgl. parall. ה׳ בְּתֹם־לְבָבִי); ebenso בתמים öft. neben בֶּאֱמֶת Jos. 24, 14. Richt. 9, 16. 19; דבר ת׳ Am. 5, 10 u. הָבָה ת׳

Aufrichtigkeit der Gesinnung, die richtige Herzensstellung gegen Gott u. Menschen (nämlich „Liebe u. Treue“, חֶסֶד וֶאֱמֶת) woraus das Benehmen gegen sie fliesst, d. i. dass es treu u. gutgemeint, neg. ohne Falschheit, Heuchelei, Arglist sei (ähnl. wie שָׁלֵם); die also allen Äusserungen in Wort u. That u. allen Tugenden erst ihren Werth gibt, dah. oft betheuert in d. Pss. als Bedingung der göttl. Gerechtigkeit u. Gnade u. der Erhörung, wie 7, 9. 26, 1. 11. Diese ist, als das Allgemeinste u. die Grundlage aller andern Tugenden, mit Recht vorangestellt. — Die folgg. צֶדֶק *Gerechtigkeit* u. אֱמֶת *Wahrheit* sind die beiden Hauptäusserungen oder Erweisungen der Redlichkeit: jene in Thaten, diese in Worten (Kimchi Calv. Hgstb.). Ähnlich Jes. 33, 15. צֶדֶק] ist im allgem. omne honestum quod dignum agente (s. Deo s. homine), insbes. aber neminem laedere, suum cuique tribuere (Cocc.); u. so hier im ganzen Ps., auch im Reden u. Urtheilen (V. 3. 4, auch gegen Gott im Schwören, s. nachh.). — אמת] ist hier subject. Wahrheit im Reden = Wahrhaftigkeit, d. i. wo das Reden mit der Gesinnung des Herzens übereinstimmt; dah. hinzugefügt *in* oder *mit s. Herzen*] d. i. nicht bloss mit der Zunge, sondern auch mit d. Herzen (vgl. zu 12, 3). בְּ steht beim Herzen nicht als Quelle des Redens (was מִפִּי), sondern als mitwirkend beim Reden, wodurch dieses erst Wahrheit erhält; dah. 58, 3 selbst bei Thaten des Frevels als innere Werkstätte (parall. Hände als äussere Werkzeuge).

---

1. Sam. 14, 41 (in beiden Stellen = Wahrheit). Es ist aber nicht etwa Neutr. des Adj. (wie Ges. Röd.), sondern wirkl. subst. abstr. Diese Form des Abstr. ist zwar selten, aber hinl. gesichert durch d. Analogie von רָכִיל Verläumdung (s. zu רגל V. 3), welches in derselben Constr. הֹלֵךְ רָ׳ gebräuchlich, u. gegen die auch hier consequent fortgesetzte Verdrehung Hgstb.'s „als Verläumder wandeln“ durch אֲנָשִׁי רָ׳ Hez. 22, 9 u. הֹלְכֵי רָ׳ Jer. 6, 28 geschützt ist. Das bestätigt auch die Analogie der Constr. v. הלך. Denn wie הֹלֵךְ m. d. Acc. דֶּרֶךְ constr. wird, so bildl. הֹ׳ צְדָקוֹת Jes. 33, 15 (in gleichem Zshg. wie hier), הֹ׳ תֹּם Spr. 2, 7, הֹ׳ רָכִיל Lev. 19, 16. Spr. 11, 13. 20, 19 (ja הֹ׳ עִקְּשׁוּת פֶּה Spr. 6, 12); u. hier wie Spr. 28, 18 הֹ׳ תְּמִים; u. wie es dafür auch הֹ׳ בְּדַרְכּוֹ heisst, so בְּתֹם (בְּתֻמּוֹ, בְּתֻמִּי) 26, 1. 11. 101, 2. Spr. 19, 1. 28, 6 בְּתֻמִּים 84, 12. So steht הלך in sittl. Bedeutung stets bei einem Abstr. entw. im Accus. oder mit Praep.; bei einem Adj. nur wenn es einen äussern Zustand oder Aufzug anzeigt (z. B. nackt, barfuss, schmutzig).

V. 3 ff. Die weitere Beschreibung der V. 2 im allg. angegeb. Eigenschaften geht von d. Partic.-Constr. zum Verb. finitum über, u. schreitet in selbständigen Sätzen fort, die man nicht, wie gew., durch Ergänzung eines Relat. an die vorherg. anschliessen darf (vgl. zu 2, 1).

3. Die Wahrhaftigkeit (אמת) zuerst negativ beschrieben, näml. die Sünden genannt die zu meiden (Kimchi): Verläumdung u. Schmähung des Nächsten, d. i. wahrheitswidriges ungerechtes Urtheil u. Verbreitung desselben zu Beeinträchtigung seines guten Namens. Diese Sünden der Zunge haben zu allen Zeiten zu den grösten Geiseln der menschl. Gesellschaft gehört, u. sind dah. ein häufiger Gegenstand der Klage in d. Pss. (öft. verglichen mit dem Mord; dah. die Zunge ein Schwert, Pfeil u. dgl. genannt, s. zu 5, 10). Vgl. Jac. 3, 1 ff. — Die Perff., wie 24, 4, weil an im Leben schon thatsächlich bewiesene Reinheit von diesen Sünden zu denken ist: seine Vergangenheit ist rein von solchen Thaten. — רגל[97]) hier verläumden, wie noch 2. Sam. 19, 28 im Piel; sonst kundschaften, ausspähen (eine Blösse). Eig. *gehn, treten*, Piel *herumgehn, herumschleichen*, in hinterlistiger Absicht (vgl. הָלַךְ, התהלך grassari), bes. um zu kundschaften u. zu verläumden (hier misbr. vom Piel auf d. Kal übergetragen); vgl. רָכִיל Verläumdung vom verwdten רכל (ebenf. herumgehn, dah. part. Kaufmann, Hausirer = סֹחֵר); طرق IV. auflauern, part. I nächtlicher Wan-

---

[97]) Nicht denom. von רֶגֶל *Fuss*, eig. die Füsse regen, wie gew. (denn dieses ist eig. Abstr. *Gang, Tritt*, dann erst das Werkzeug desselben, Fuss), sondern urspr. Verb. Aber als solches nur im Hebr. gebräuchl.; ausg. im Chald. caus. Hiph. *gewöhnen* (eig. wol gehen lehren, in Gang bringen), wie Hebr. Hos. 11, 3 תִּרְגַּלְתִּי (sog. Tiphel, aber unstreitig auch hier הִרְגַּלְתִּי als Hiph. zu lesen wie im Chald.), pass. Niph. u. Hoph. gewöhnt werden, Adj. רָגִיל gewöhnt u. Subst. *Gewohnheit, Sitte*; vgl. דֶּרֶךְ, طَرِيقَة, طَرِيقَة. Die Bedeut. *verläumden* findet sich nur in beiden obigen Stellen, u. ist sonst in keinem Dialekt erhört (denn רַגְלָא Verläumder im Talm. ist unzw. דַּגְלָא zu lesen, von דגל Aram. lügen, betrügen), wiewol sie der Urbedeut. gleich nahe liegt wie kundschaften (vgl. auch רְכִילָה Verläumdung v. רבב schleichen). Die alten Übersss. haben meistens hier *betrügen* (wie im Aram. דגל, womit sie es viell. verwechselt haben). AE. Geheimnisse aufdecken (vom Kundschafter). Das Richtige hat schon Chald. u. Kimchi WB.

derer. — עַל לְ] eig. *auf der Zunge* st. בְּ mit der Z.: nicht dass das Werkzeug des Thuns hier als Grundlage desselben betrachtet wäre wie Gen. 27, 40. Deut. 8, 3. Jes. 38, 16 (JHM. Hgstb.), sondern weil die Verläumdung auf d. Z. liegend gedacht wird, wie öft. (s. zu 10, 7): also s. v. a. die Verläumdung auf d. Zunge tragen. — *Böses thun*] gehört eig. unter die Thatsünden, wovon erst V. 5: entw. hier beiläufig nach natürl. Gedankenverbindung unter die Wortsünden gemischt, oder der Schaden der durch diese angerichtet wird gemeint. — נשׂא] hier vorbringen, aussprechen = *proferre, efferre,* wie שָׁמַע שָׁוְא falsches Gerücht Ex. 23, 1, den Namen Gottes Ex. 20, 7, einen Spruch Weissagung oder Lied (מָשָׁל) Num. 23, 7. 18. 24, 3. 15. 20 f. Hiob 27, 1. Jes. 14, 4 u. dgl. Geht aus von der Bedeutung *erheben* (die Stimme) d. i. hervorstossen, hören lassen; dah. auch ohne קוֹל von allen Äusserungen derselben, schreien, singen, sprechen u. s. w. (Jes. 3, 7. 42, 2. 11), vgl. נתן mit u. ohne קוֹל (s. Ges. Lex.). Ähnl. AE. u. Kimchi eig. aufheben d. i. auf d. Lippen (Zunge) heben, nehmen, wie 16, 4. 50, 16. Ebenso hier Calv., aber in anderm Sinn = vom Boden aufheben (die übele Nachrede) statt sie daliegen zu lassen u. zu unterdrücken, u. weiter reichen von Hand zu Hand; u. so auch Hengstb. (der die Bedeutung aussprechen ganz läugnet) mit d. Zusatz: dem Nächsten als eine Last (wie er מַשָּׂא stets nimmt) aufbürden (aus d. Bedeut. tragen, also zwei entgegengesetzte Bedeutungen hier in dems. Wort vereinigt!): sehr gezwungen u. sonst nicht anwendbar. Auch Del. u. Hitz.: dem Nächsten Schmach aufladen (vgl. Ez. 36, 15). — רֵעֵהוּ u. קְרֹבוֹ] sind, wie das gleichbedeutende אָחִיו, welches Ex. 32, 27 noch dabei steht, hier u. im gew. Sprachgebr. (wie N. T. *πλησίον* u. unser *Nächster*) nur Correlate des Subjects, d. i. jeder womit man's grade zu thun hat, also jeder Nebenmensch (Kimchi Calv.); allerdings im A. T. immer v. Volksgenossen, Mitgliedern der Gemeinde Gottes („Brüdern" im geneal. u. theokr. Sinn), u. in Bez. auf die heil. Bundespflichten, die diese unter einander verbinden (was Hengstenb. allein zulassen will), u. ohne grade die Fremden u. Feinde mit Bewustsein einzuschliessen: aber dem Princip u. Geist des Ps. u. aller derartigen Sprüche nach sind auch diese nicht ausgeschlossen.

4. Positive Wahrhaftigkeit u. Gerechtigkeit im Reden. Zunächst (in den beiden ersten Gliedern) in d. Beurtheilung des Nächsten: „die Schlechten verachtet, die Frommen ehrt er“. Darin liegt dass er nicht nur einen sittlichen (d. i. der Wahrh. u. Gerechtigk. entsprechenden) Masstab in s. Beurtheilung u. Werthschätzung der Menschen anwendet, sondern ihn auch mit furchtloser Aufrichtigkeit u. Offenheit nach beiden Seiten hin geltend macht („ingenuum et sincerum judicium“ Calv.). Diese Seite der Wahrhaftigk. des Worts ist von d. grösten Bedeut. für die Gesellschaft, u. eine um so heiligere Pflicht je grössere Ausdehnung die alles verfälschende öffentl. Lüge u. Heuchelei, Sophisterei u. Begriffsverwirrung, die das Schlechteste mit gleissenden Namen zu beschönigen u. zu erheben weiss u. umgekehrt (vgl. Jes. 5, 20), gewonnen hat; u. daher in d. merkw. Stelle Jesaj. 32, 4ff. in d. idealischen Beschreibung der einstigen Restauration besonders hervorgehoben. Doch ist es natürl. nicht auf Rede u. Urtheil beschränkt, sondern auch d. thätige Verhalten gegen beide Classen mitbegriffen: alle Gemeinschaft mit d. Schlechten meiden (oft hervorgehoben als Kennzeichen der rechtschaff. Gesinnung, wie 1, 1. 26, 4. 5 vgl. 50, 18. Jes. 1, 23), u. sich zu den Frommen halten, ihnen helfen u. s. w. Über die prakt. Bedeutung der beiden Sätze s. bes. Calv., der sowol das Verwerfen der Verworfenen, im Gegensatz mit d. herrschenden Schmeichelei, als das Ehren der Frommen, im Ggsatz m. d. Hass der Welt, als um so grössere Pflicht gut hervorhebt (ähnl. Hgstb., aber charakteristisch nur als Parteipflicht „sich zu denen zu bekennen mit denen man sich verbunden fühlt“ u. umgekehrt). — נִבְזֶה וּבְעֵינָיו נִמְאָס] gew. *verachtet ist in s. Augen der Verworfene:* jenes Praedicat, dieses Subject; נמאס wie Jer. 6, 30. Aber das ist gegen d. Accente, worin נִבְזֶה durch einen Einschnitt v. d. folg. בְּעֵינָיו getrennt, u. dieses dagg. mit נִמְאָס verbunden ist[98]). Also vielmehr: *der Verworfene ist in s. Augen verachtet,* wie schon richtig Isaki („der durch s. Ungerechtigk. Verwerfliche ist auch in d. Augen des Gerechten verachtet“) u. JHMich. mit Hinweisung auf d. Accente. נִבְזֶה ist nicht verschieden von נמאס

[98]) [Die abweichende Accentuation in der Bär'schen Ausg. נִבְזֶה בְּעֵינָיו נִמְאָס entspricht aber der gewöhnl. Erklärung. Im Heidenh.'schen Text steht gar Rebia bei בעיניו!]

(vgl. dens. Gegensatz mit כבד 1. Sam. 2, 30); hier abs. = reprobus, der Verworfene (näml. von Gott oder vor Gott, oder durch s. Thaten, wie Is.), oder der Verächtliche, despiciendus, wie יָקָר köstlich u. dgl. (JHM.), vgl. Dan. 11, 21 [99]). — [יְכַבֵּד] in der positiven Aussage Imperf. als Bezeichnung des dauernden Verhaltens; vgl. zu 1, 2.] — Der dritte Satz bezeichnet die heiligste Seite der Wahrhaftigkeit, näml. d. Haltung des Eids, dessen Wahrh. auch in d. Parallelstelle 24, 4 besonders hervorgehoben ist. — נִשְׁבַּע לְהָרַע] ist sehr schwierig u. streitig. Unter d. alten Überss. Alex. V. Syr. u. Luth. *er schwört dem Nächsten*, also לְהָרֵעַ punctirend, wie הָרֵעַ Spr. 17, 17 (dort aber Subj.), u. Pathach st. Zere wie in d. Partt. רוֹקֵעַ, נוֹטֵעַ (JHMich.). Das gäbe allerdings einen passenden Sinn: aber d. Form ist unerhört st. des gew. לְרֵעֵהוּ. Die meisten Neueren (Ges. de W. Ros. 2. A., wie schon Pfeiffer dub. vex.) st. לָרַע *dem Bösen*, d. i. auch dem Bösen hält er s. Schwur: allein 1) würde dann das ה des Art. hinter d. Praep. לְ wegfallen müssen (Beispp. des Gegenth. nur in spätern BB. Ges. Lehrg. §. 55, 3. Ewald Lehrb. §. 244); 2) müste es bei dem Art. u. Einschnitt לָרָע heissen (Ges. Lehrg. §. 121, II. Note a, הָרַע nur bei engerer Verbindung m. d. Folg.); 3) ist auch der Gedanke selbst ohne Beispiel u. dem Geist des A. T. fremd, da der Böse ausserhalb des Gesetzes u. seines Rechtsverhältnisses steht, u. nur Ggstand der Strafe ist. לְהָרַע kann nach d. Form nur Inf. Hiphil v. רעע sein = *übelzuthun*, wie Chald. לאבאשה לגרמיה refl. sich übelzuthun, Hier. ut se affligat, Aq. Theod. τοῦ κακῶσαι (wol auch refl.), wol im physischen Sinn = sich zu schaden, oder Schaden zu leiden. So auch Rabb. (AE. u. K. aber in d. Sinn sich casteien, nämlich durch Fasten = עִנָּה נַפְשׁוֹ, u.

[99]) Ganz anders die Auffassung der Ch. u. d. Rabb. AE. u. K., sowie Cler., die Hitz. wieder aus d. Staub aufgelesen hat (Begr. d. Krit. 19; Pss. II, 18 u. Comm.), u. Del. billigt: *wer verachtet* (gering) *ist in s. eignen Augen, misachtet*, von Demuth, Selbsterniedrigung (Hitz. als Erklärung Davids gegen Michal über s. Tanzen vor der Bundeslade 2. Sam. 6, 22!): aber gegen den klaren Parall. u. Zshang; [auch ist die *Demuth* wol ein *niedrig* oder *klein sein in den eignen Augen*, aber nicht ein *verächtlich* u. *verworfen sein;* misslich wäre auch der Rückfall in die Participialconstruction].

der Schwur = Gelübde: aber gegen den Sprachgebr., u. auch dem Inhalt nach zu specifisch asketisch für d. allg. sittl. Haltung des Ps., wenn auch Calv. zu weit geht eine Beziehung auf die 1. Tafel ausschliessen zu wollen, da d. Eid ja jedenfalls dahin gehört) Calv. Guss. Schm. JHM. u. die meisten Ausleger. Allein d. refl. *sich selbst* durfte hier nicht fehlen, u. ebensowenig kann d. Hiph. pass. = „Schaden leiden" sein. Nun kommt aber die Formel נִשְׁבַּע לְהָרַע wirklich noch sonst vor, näml. in das Gesetz über Sündopfer wegen Verschuldung durch unbesonnene Schwüre oder Gelübde Lev. 5, 4 (worauf schon Guss. Ven. u. Ros. 1. Ausg. hinwies), aber dort vollst. לְהָרַע אוֹ לְהֵיטִיב נ׳, was nicht s. v. a. „dass ihm Gott böses oder gutes thun solle", von zwiefacher Schwurformel, neg. u. pos. (wie Ros.), sondern *böses oder gutes zu thun*. Dies kann nach gangb. Sprachgebr. eine Formel sein für irgend etwas zu thun (*böses oder gutes* häuf. Umschr. des Begriffs etwas): wie Jes. 41, 23 „thut etwas böses oder gutes dass wir's sehen" d. i. irgend etwas, Zeph. 1, 12 „Jhvh thut weder gutes noch böses" d. i. nichts, Num. 24, 13 (von einem Propheten) „ich kann von mir selbst nicht gutes u. böses (טובה ורעה) thun" d. i. nichts aus eigner Eingebung reden (wofür 22, 18 *grosses oder kleines*); vgl. die Formel „weder gutes noch böses reden" Gen. 24, 50. 31, 24 d. i. gar nichts. Aus jener vollst. Formel Lev. 5, 4 als einer bekannten Gesetzformel ist nun viell. die hier sich findende לְהָרַע נ׳ abgekürzt, mit dems. Sinn. So Hitz. u. jetzt Ges. thes. Allein das ist doch wol zu hart. Aber die vollst. Formel Lev. 5, 4 kann auch dort in bestimmterm Sinn stehn, s. v. a. „wenn jemand unbedacht schwört *zum Schaden* oder *zum Vortheil*" d. h. mag d. Schwur eine nachtheilige oder vortheilh. Folge für ihn haben, also gleichbed. m. d. Formel לְרָעָה אוֹ לְטוֹבָה. In diesem Sinn könnte nun hier daraus לְהָרַע abgekürzt sein = לְרָעָה, לָרַע (Jer. 7, 6. 25, 7) *zum Schaden* (natürl. eignen, was sich in d. Formel von selbst versteht): bloss die nachtheil. Beziehung herausgenommen als die praktisch allein in Betracht kommende. So Ven. Hgstb. Ew. Aber die eigentl. genauere Beziehung enthüllt sich erst durch d. folg. [וְלֹא יָמִיר] d. h. nicht *er ändert's nicht*, wie gew., sondern *er vertauscht es nicht* (was er geschworen), näml. mit etw. anderm. Dies Wort ist ein specif. terminus in d. Gesetz von d. Gelübden (die d. Kraft

von Eiden haben) Lev. 27, 10. 33 (worauf schon JHMich. nach Geier hingewiesen, aber keiner der folgg. Ausll. geachtet hat), wo mit dems. Ggsatz von gut u. schlecht ausdrückl. verboten ist „*gutes mit schlechtem* oder *schlechtes mit gutem zu vertauschen*“ (neben לֹא יַחֲלִיפֶנּוּ), d. i. das Gelübde später zu corrigiren, sondern heilig zu halten u. unangetastet zu lassen. Demnach der Sinn hier: wenn er einmal etw. zu s. Schaden eidlich gelobt hat, wird er es nicht mit einem vortheilhaftern vertauschen. Die Constr. ist hypothetisch, Vorder- u. Nachsatz (wie schon Calv. Geier JHM.); dah. der erste im Perf., der zweite im Fut. (vgl. 17, 3). Der Satz bezeichnet demnach d. Heilighaltung des Eids u. eidlicher Versprechen (Gelübde), auch bei den grösten Nachtheilen die daraus für ihn entstehn. Über die prakt. Bedeutung der Vorschrift für d. Leben (im Ggsatz mit d. herrschenden Sitte „ex levi aliquo damno praetextum captare ad pacta rescindenda“) s. ausf. Calv. (auch casuistisch über d. Anwendung auf schwerere Fälle v. eignem oder öffentl. Schaden dadurch, namentl. durch ein dem Verbrecher gegebenes Wort). Aber wenn er d. Gelübde ausschliesst (in Bez. auf die obige Erkl. der Rabbinen) weil nach d. gew. Annahme in d. Pss. nur v. Pflichten der zweiten Tafel d. Rede sei, so ist das eine ungegründete Beschränkung: denn d. Wahrhaft. des Eides hat vor allen Dingen eine Beziehung auf eine Pflicht gegen Gott, u. gehört ganz eigentl. zu den Geboten der ersten Tafel (d. 2. Gebot), mag d. Gegenstand des Eids Gott oder Menschen betreffen.

5. Dient in den beiden ersten Gliedern zur Ausführung der Gerechtigkeit (פֹּעֵל צֶדֶק) d. i. Rechtschaffenh. der That im 2. Vers: aber nur negativ, durch ein paar der gröbsten aber auch gangbarsten u. am häufigsten gerügten Sünden dagegen, Habsucht u. Erpressung. Ähnl. Jes. 33, 15. — Das erste, das Zinsnehmen von geliehenem (Geld oder Korn), ist im Mos. Gesetz verboten Ex. 22, 24. Lev. 25, 36 f. Deut. 23, 20 f., u. auch sonst als unerlaubt bezeichnet Hez. 18, 8. 13. 17. 22, 12 (unter den Freveln gegen den Nächsten), Spr. 28, 8 mit d. Fluch belegt („wer s. Gut mehrt durch Zins, sammelt für den der den Armen schenkt“), vgl. Neh. 5. Auch in d. Volksmoral des ganzen Alterth. verhasst. Die Frage ob dadurch das Zinsnehmen unbe-

dingt verboten oder wiefern es verboten u. als unerlaubt anzusehen sei, wird ausf. casuistisch v. Kimchi erörtert (nur von Volksgenossen sei es verboten, aber nicht von Fremden, nach Deut. 23, 21 vgl. 28, 12. 44); umfassender u. richtiger v. Calv., der die Gefahr eines unbedingten Verbots wie Erlaubens ins Auge fasst, u. sich richtig dahin entscheidet dass man nicht am Wort hängen bleiben sondern auf die Sache selbst zurückgehn müsse, u. demgemäss nur der eigentl. Wucher, d. i. a) d. unbillige Gewinn aus d. Verleihen u. b) von armen Leuten (gegen welche in allen Völkern u. Zeiten besondre Pflichten der Billigkeit u. Barmherzigkeit anerkannt sind), u. Bedrückung derselben dadurch (dies ist ausdrückl. hervorgehoben Lev. 25, 36 f. u. schon Ex. 22, 24 f. u. die Voraussetzung aller alttest. Sprüche, sowie des Verfahrens Neh. 5), für verboten zu achten sei; dehnt dies aber über d. Wortsinn hinaus auf jeden ähnl. Vertrag aus, welchen Namen er auch führe, wodurch man unbilligen Gewinn aus d. Schaden andrer ziehe, vgl. Matth. 7, 12. — נֶשֶׁךְ] eig. *Biss* (wie im Syr. Arab. u. a.) heisst d. Zins, sofern er dem Leiher u. seinem Vermögen etwas abbeisst, abzwackt (vgl. בֶּצַע von unrechtem Gut u. Gewinn); sonst dafür תַּרְבִּית (Mehrung, sofern er d. geliehene Capital u. das Vermögen des Verleihers vermehrt, vgl. Spr. 28, 8 u. רִבָּה), womit נֶשֶׁךְ gewöhnl. verbunden ist. נתן כַּסְפּוֹ בְּנֶשֶׁךְ] heisst nicht s. Geld *in usuram dare, foenori tribuere* (JHM.), Deutsch *in, zu* oder *auf Zinsen geben* oder *legen* (de W.), sondern *s. Geld hingeben für Zins:* dieser als Preis u. Entgelt des Gebens (im Ggsatz mit d. unentgeltlichen oder d. Schenken) betrachtet, wie נָשָׂה בְּ Neh. 5, 11 (für d. hundertsten): vgl. daneben לקח מ׳ בן Zins *nehmen* von jem. Lev. Hez. a. a. O., שׂים מ׳ על Ex. 22, 24 auferlegen (als oneröse Bedingung). — *Geschenknehmen wider den Unschuldigen*] d. i. sich zur Verurtheilung des Unschuldigen bestechen lassen, ist ebenf. im Gesetz verboten Ex. 23, 8. Deut. 16, 19. 27, 25 („Geschenk nehmen zu schlagen die Seele des Unsch."). Dies dehnen Is. u. K. nach ältern Rabb. auch auf d. Annehmen oder Erpressen v. Geschenken für d. Lossprechung des Unschuldigen aus, also sich für das bezahlen lassen was d. Richter schon v. Amtswegen u. umsonst zu thun schuldig ist: allein gegen d. Sinn des Gesetzes (wo es stets mit dem „Beugen"

d. i. Verfälschen des Rechts durch Parteinehmen für den ungerechten Theil zusammenhängt) u. des נ׳ עַל *wider d. Unschuldigen* (Ros.); auch gegen d. Sprachgebr. v. שֹׁחַד welches beim Richter lediglich v. Bestechung zu Erwirkung eines ungerechten Spruchs (resp. Abkaufung einer verdienten Strafe) steht, vgl. bes. Deut. 10, 17. 1. Sam. 8, 3. Jes. 1, 23. 5, 23. 33, 15. Hez. 22, 12. Spr. 6, 35. 17, 23. Calv., der sich mit Recht gegen jene Ausdehnung erklärt, dehnt es seinerseits mit ebensowenig Recht auch auf jede Begünstigung einer schlechten Sache aus Eigennutz aus; was zwar eine richtige Anwendung, aber ebenso jenseits des Wortsinns wie s. obige Deutung des ersten Satzes.

Der Schlussatz, der in d. Formel *wer das thut* die vorher einzeln aufgeführten Erweisungen des wahren Frommen zusammenfast, will offenbar die Antwort auf d. Frage V. 1 in einem Satz als Ergebniss des Ganzen (auch wieder im Partic. wie in d. allg. Antwort V. 2) zusammenfassen. Statt aber im Praedicat den Ausdruck der Frage zu wiederholen „der wird Gast sein" u. s. w., gibt er eine andre Verheissung: *der wird nicht wanken ewiglich.* Diese darf nicht nach jener gedeutet u. darauf zurückgeführt werden (wie Calv. Rud. Geier Cler. JHM. non movebitur de monte s. tabernaculo, oder non excidet gratiâ Dei, gegen d. Sprachgebr.), sondern bezeichnet nach d. Sprachgebr. festen gesicherten Wohlstand (s. zu 10, 6), also einen irdischen Segen (de W.); der zwar unstreitig v. d. Beistand u. Schutz Gottes abzuleiten ist (Ros.), also als Folge aus jener Gnade fliesst, aber keinen eigentl. Parallelismus dazu bildet. Man kann also nicht sagen dass d. Schluss „zum Anfang zurückkehre" (Hgstb. wie Rud.), wie dies anderw. (z. B. Ps. 8) öft. d. Fall ist; vielmehr wird hier statt jenes ein noch gangbarerer, aber damit nicht zusammenhängender Segen der Frömmigkeit gebraucht: entw. mit poet. Freiheit, oder weil der Verf. im Verlauf von seinem ursprünglichen Gesichtspunct sich in einen allgemeinern verloren hat.

# Psalm XVI*).

Gott das beste Theil u. ewige Gut des Menschen.

1. [Ein Kleinod von David.]
Bewahre mich Gott, weil ich Zuflucht gesucht habe bei dir.
2. Ich spreche zu Jhvh: du bist mein Herr,
mein Glück ist nicht ausser dir,
3. Unter den Heiligen welche im Lande sind,
und Edlen an denen ich all meine Lust habe**).
4. Viel machen ihre Schmerzen (die) einen andern eingetauscht haben:
nicht will ich ausgiessen ihre Trankopfer von Blut,
und nicht ihre Namen auf meine Lippen nehmen.
5. Jhvh ist mein Theil und mein Becher;
du hältst mein Loos.
6. Die Loose sind mir gefallen in Lieblichkeit,
auch mein Erbe ist schön geworden für mich.
7. Ich preise Jhvh der mich berathen hat,
auch in Nächten mahnen mich meine Nieren.
8. Ich habe Jhvh vor mich gestellt beständig:
denn er ist zu meiner Rechten, ich werde nicht wanken.

---

*) JDMichaelis kritisches Colleg. über die drei wichtigsten Psalmen von Christo, d. 16. 40 u. 110. Gött. 1759.

Chr. Fr. Schnurrer animadvv. ad quaed. loca Psalmorum fasc. 1 (zu V. 2—4) in dissertt. philol. crit. p. 119—134. (1777.)

G. F. Hufnagel diss. super Ps. XVI. Erl. 1787. u. in commentt. theol. ed. Velthusen u. a. V, 1—18, hinsichtl. d. Mess. Erklärung resultatlos schwankend zw. exeget. Gründen (wonach keine Mess. Bez. nöthig) u. d. Auctor. d. App.

G. A. Ruperti über d. 16. Psalm in Eichhorns allgem. Bibl. VI, 266—315. (1794.)

Ders. Ps. XVI. var. lect. et perp. annot. illustr. in Commentt. theol. ed. Velthusen I, 104—137; II, 179—203. (1794. 95.)

K. G. Storr commentat. super Ps. XVI. Lips. 1796.

Steudel progr. disquis. in Ps. XVI, 8—11. Tub. 1821.

J. Fr. Böttcher Proben alttest. Schrifterkl. (1833). S. 42ff. (V. 1—7.)

Hofmann Weiss. u. Erf. I, 162—165.

Böhl a. a. O. S. 2—35.

**) [Oder nach and. Lesart: Und zu den Heiligen welche im Lande sind, Sie sind die Edlen an denen ich all meine Lust habe.]

9. Darum ist erfreut mein Herz, und frohlockt mein Geist (eig. meine Ehre),
auch mein Fleisch wird ruhen (wohnen) in Sicherheit.
10. Denn du wirst nicht lassen meine Seele der Hölle,
nicht deine Begnadeten schauen lassen die Grube.
11. Du wirst mir kundthun den Weg des Lebens:
Freudenfülle vor deinem Angesicht,
Wonne in deiner Rechten immerdar.

---

Ein Frommer erklärt Gott dass er in ihm seinen alleinigen Herrn u. einziges Heil habe, gleich andren Frommen im Lande, im Ggsatz mit denen die sich viel Schmerzen schaffen indem sie andre Götzen dafür eintauschen, von denen er sich mit Abscheu abwendet, u. bezeugt dass er Jhvh zu s. Theil habe u. sich im Besitz dieses ihm zugefallenen Looses glücklich fühle; preist Gott der ihm zu dieser Wahl gerathen, u. ihm schützend zur Seite steht; u. ist daher voll Freude u. Getrostheit, in der Zuversicht dass er durchihn auch den Tod überwinden, den Weg des Lebens finden u. ewige Wonne in Fülle bei ihm geniessen werde.

Das Lied hat einen einzigen hohen Grundgedanken der durch das Ganze hindurchgeht: aber die Gliederung des Einzelnen (d. Strophenbau) ist in einigen Versen wegen Zweideutigkeit der Beziehung schwer zu bestimmen. Im ganzen lassen sich zwei Hälften unterscheiden: wovon die erste V. 1—6 das Gut selbst das sich der Dichter erwählt (seine Gesinnung gegen Gott u. das Glück das er in ihm findet), nebst seinem Gegensatz, schildert; die zweite V. 7—11 den Dank u. die Freude darüber, nebst der Zuversicht die es ihm für die Zukunft einflösst, ausspricht. In der ersten gehören sicher V. 1 u. 2 zusammen als Anrede an Gott worin er s. Gesinnung gegen ihn ausspricht, u. daran muss sich wol der dunkle u. unselbständige V. 3 anschliessen der auf eine grössere Gemeinschaft Gleichgesinnter hinzuweisen scheint. V. 4 stellt einen Gegensatz solcher die sich statt Gottes andre Götter u. ihre Schmerzen erkoren haben dar, entweder zu den Frommen V. 3, oder u. noch besser zu dem vom Dichter selbst V. 5 erkorenen Theil u. s. Glück. Im ersten Fall würde dieser Abschnitt in zwei ungleiche Strophen V. 1—4 u. 5—6 (oder in drei kleinere Absätze zu je 2 Versen), im andern in zwei gleiche Strophen zu 3 Versen zerfallen. Im zweiten Theil scheidet sich deutlicher 1) Preis Gottes V. 7. 8; 2) Freude darüber u. Zuversicht V. 9—11, in sich geschlossen u. durch *darum* als Folge aus d. Vorherg. u. Schluss des Ganzen vom Übrigen unterschieden.

Die historischen Deutungen des Ps. (Hofm. a. a. O.: auf die Empörung Absaloms) haben in d. Inhalt nicht den mindesten Anhalt; selbst nicht die Hengstb.'s dass sich d. Dichter in grosser Gefahr befunden (was aus V. 10 nicht erhellt). Nur als Merkwürdigk. verdient

Erwähnung die allerdings scharfsinnige Deutung Hitzigs (Begr. d. Kritik S. 9 ff., Pss. II, 8 ff. u. Comm.) auf die Lage Davids 1. Sam. 30: näml. V. 3 (den er übersetzt „den Heiligen im Lande sei dies, u. den Edlen an denen" u. s. w.) auf die Geschenke die er dort V. 26 ff. von der Beute der Amalekiter an die befreundeten Ältesten in Judah sandte; V. 5 ff. als Ausdr. seiner Zufriedenh. mit s. Freibeuterloos u. Dankbark. für d. Schutz Jhvhs dabei (insbes. den Rath dort V. 8 zum Angriff der Amalekiter), im Gegensatz m. d. Götzendienern die einen solchen Gott nicht haben; V. 9 auf d. Ruhe die er nach den Strapazen der letzten Tage sich geben konnte, u. dgl. (eine Geschmacksverirrung, in der leider Hitz. so befangen ist, dass er das Widerstreben das s. Entdeckung gefunden Pss. II, 9 f. nicht anders zu erklären weiss als aus Hass gegen Neuerung, dogmat. Befangenheit, oder der zu blendenden Helle des aufgesteckten Lichts! Letzteres allerdings nicht ohne Wahrheit, u. eine treffende Bezeichnung der Schlaglichter wie er sie überh. zu werfen liebt, die etwas von sogen. Bengalischem Feuer an sich haben).

Die vier letzten Verse 8—11 werden im N. T. Apg. 2, 25 ff. (Rede des Petrus), u. V. 10 insbes. (nach d. Übers. der Al. *οὐ δώσεις τον ὅσιον σου ἰδειν διαφθοραν*) auch 13, 34 ff. (Rede des Paulus), auf Christus u. s. Auferstehung bezogen; u. zwar mit d. ausdr. Bemerkung dass die Stelle nicht auf David gehn könne, da er gestorben u. im Grabe geblieben sei. Daher hat d. Ps. bei d. Christen stets eine der ersten Stellen unter den Messianischen Pss. eingenommen: bes. V. 10 als Weiss. dass d. Messias (nach d. LA. חסידך Sing.) nicht im Grabe verwesen sondern auferweckt werden soll; V. 11 v. Genuss der Seligk. zur Rechten Gottes; bei manchen auch V. 9 vom Ruhen des Leichnams im Grabe ohne von Würmern beschädigt zu werden. Dafür neuerdings wieder Steudel, Hengstenb. (Christolog. I, 158 ff.), Clauss, Stier (dieser aber in s. Weise mit dreifachem Sinn: einem vorbildl. vor Chr., einem centralen in Chr. selbst, u. einem nachbildl. od. mystischen durch Chr. in d. Seinigen), Böhl. Allein die Deutung ruht schon auf exeg. falschen Voraussetzungen (s. unten V. 10). Sodann, wenn auch d. Auferstehung des Messias zu den Begriffen der späteren Juden v. Mess. gehört, so kann sie doch sicher nicht, so wenig wie die Idee der Auferstehung überh., einem Hebr. Dichter der ältern Zeit zugeschrieben werden; noch weniger ist psychologisch zu begreifen wie ein Dichter s. persönlichsten Gesinnungen u. Hoffnungen im Namen einer fremden Person, geschweige einer so viel spätern, aussprechen konnte; u. wie unpassend eine Versicherung wie V. 4 im Munde Christi sein würde, liegt auf d. Hand. Die Anwendung des Ps. bei d. Aposteln ist, wie d. Mess. Deutungen überh., nach dem damals gangbaren Gebrauch des A. T. zurechtzulegen u., wie jetzt allg. anerkannt, keine hermen. Norm für uns (vgl. Einl. zu Ps. 2). Sie ist ideal zu fassen, u. besagt wesentl. nur dass

die Hoffnung des Dichters ihre volle Wahrheit u. Erfüllung in der Auferstehung Christi gefunden habe (vgl. DE W.); u. in diesem Sinn können auch wir den Ps. Messianisch nennen, besonders wenn d. Hoffnung oder Ahnung des Dichters wirklich so überschwängl. u. weit über d. damal. Zeitbegriff hinausgreifend gemeint ist wie es scheint (s. zu V. 10. 11); so auch THOL. HENGSTB. selbst hat die frühere Mess. Deutung als directe u. ausschliessl. Bez. auf Christus u. s. Auferst. zurückgenommen, aus den längst dagegen geltend gemachten Gründen, die er nun zugibt: namentl. dass V. 10 שַׁחַת nicht Verwesung sondern Grube bedeute, u. d. Grube nicht schauen lassen = nicht sterben lassen, die Hoffnung also auf Rettung v. Todesgefahr gehe, u. nach d. wahren LA. חסידיך (Plur.) auf alle Frommen sich erstrecke; dass V. 1—8 gar zu wenig spec. Messianisches enthalte; dass d. Zeugniss des N. T. für den nicht beweisend sei der „mit offenem Sinn das ganze Verhältniss in das sich d. N. T. zum A. T. stellt in sich aufgenommen, u. sich eine Totalanschauung von d. geistvollen Weise gebildet hat, womit der Herr u. s. App. den Weissagungsbeweis handhaben"; u. dass d. Dichter v. Anf. aus einer andern Person heraus reden soll, das sei unverträgl. m. d. subject. Charakter der Psalmenpoesie (d. i. psychologisch unmöglich) u. selbst in d. proph. Lit. kaum erhört. Das sind sehr richtige Grundsätze u. wichtige Zugeständnisse, die er aber sehr wenig ernst nimmt, ja z. Th., wie den vom subject. Charakter der Pss., offen mit Füssen tritt. Auch fällt er hier sofort wieder in das zurück was er eben verworfen hatte, indem er annimmt dass die Hoffnung des ewigen Lebens (V. 11) für David nur möglich gewesen sei in Christo, d. i. mehr oder minder bewust an d. Erwartung Christi geknüpft (näml. als Glied an s. Leibe), u. insofern sei d. Ps. Messianisch (wie bei CALV.). Diese Begründung der Hoffnung des Ps. u. seines Messianischen Gehalts ist völlig unhistorisch, u. nicht minder unpsychologisch wie d. verworfene Versetzung in d. Person Christi (dieses eine Versetzung in d. Seele Christi, jenes gewissermassen in s. Leib).

1. מִכְתָּם] [100]) kommt noch in d. Überschr. von 5 andern Pss. (56—60) vor oder hinter לְדָוִד vor, wie sonst מִזְמוֹר u. dgl., also wol in ähnl. Sinn oder Verhältniss. Aber die Bedeutung ist sehr streitig. Die Rabb. AE. u. K. (auch Is. zu Ps. 60, 1) u. nach ihnen die meisten ältern christl. Ausll. nehmen es als verwandt mit כֶּתֶם *Gold* = *goldnes Gedicht* oder *Kleinod* d. i. trefflich, unschätzbar, wie die Sprüche des Ali, des Py-

[100]) Über d. Wort s. ausf. VRIEMOET obss. miscc. cap. IX (1740). Auch HUFNAGEL a. a. O., S. 1—7.

thagoras, wichtige Regeln u. dgl. „goldne“ genannt werden (P. Burg. Luth. de Dieu Geier u. a.); oder *goldnes Amulet* (Vriemoet); oder *Kleinod* schlechtweg = κειμηλιον von כתם Arab. angebl. *verbergen*, d. i. sorgfältig aufbewahren (Grot. Simon. u. früher Hitz.). Weil man aber nicht einsieht wie grade die genannten wenigen Pss. zu dieser Benennung kommen, so nehmen es andere entw. nach dem Vorgang einiger alten Überss. (Alex. στηλογραφια Vulg. tituli inscriptio Ch. גליפא תריצא sculpt. recta) = *Inschrift* (so bes. JDMich., indem er den betr. Ps. hier als Grabschrift, anderwärts als Siegesdenkmal betrachtet), oder, da dieses zu gezwungen, allgemeiner *Schrift* = מִכְתָּב, welches sich in derselben Verbindung mit dem Namen des Verf. in der Überschrift des Lieds Jes. 38, 9 ff. findet (Ros. Ges. de W. Clauss u. die meisten Neueren); was in dieser Anal. eine starke Stütze hat, aber — abgesehen von dem zu allg. Inhalt — sich durch die Vertauschung der Lippenbuchstaben *m* u. *b*, da sich davon sonst in diesen Wörtern u. ihren Wurzeln kein Beispiel findet, etymologisch nicht genügend rechtfertigen lässt. Hgstb. modificirt daher die Annahme dahin dass David מכתב seiner Neigung zum Räthselhaften gemäss (?) durch Änderung des letzten Buchstabens in מכתם in ein Wort „tiefer Bedeutung“ umgeschaffen habe = *Geheimniss* (von כתם *verhelen, verstecken*) d. i. Lied tiefen Sinns, welches dem „tief mystischen“ Charakter des Ps. in Inhalt u. Sprache (?) vollkommen entspreche. Del. gar: *Inschrift-* oder *Stichwortgedicht;* unser Ps. so genannt weil der Ausspruch V. 2 denksteinartig sich heraushebe!!

Die Wurzel כתם (die als Verb. im Hebr. nur Jer. 2, 22 im part. Niph. נִכְתָּם, u. im Chald. gar nicht, wohl aber öft. im Syr. sowie

---

V. 1. מכתם ist bei der Deutung einiger alten Überss. — Aq. του ταπεινοφρονος κ. ἁπλου του Δαυιδ (anderw. ταπεινου τελειου), Symm. ταπεινοφρ. κ. ἀμωμου, der auch Hier. u. ältere Rabb. bei Is. folgen — in zwei Wörter aufgelöst: מָכָךְ (Part. v. מוּךְ Lev. 25, 35 ff. attenuari, herunterkommen) und תָּם (so schon Is. u. S. Pagnin. lex.): sei es dass sie es als zwei Wörter lasen (wie Cappell. crit. II, 840. 892 ed. Hal. u. J. Fr. Fischer clavis verss. Gr. 80), oder besser d. Wort als aus diesen beiden zsgesetzt ansahen (wie Scharfenb. Not. 619 zu Capp. urtheilt). Die LA. u. Auffassung ist augenscheinl. gegen alle Gramm. u. Anal. Doch hat sie noch neuerd. einen Liebhaber gefunden (Vorstmann comm. in Ps. XVI. Hag. 1829 bei Hgstb.), der sie noch abenteuerlicher fasst: *der Unglückliche, errettet!*

im Arab. vorkommt) hat sowol im Hebr. als im Aram. von jeher, bis auf Ges. thes. herab, die verschiedensten u. unstatthaftesten Deutungen erfahren, über die sich schon JDMich. suppl. mit Recht wundert, da die richtige Bedeutung *beschmutzt, befleckt sein* nicht nur von d. alten Übersss. einhellig ausgedrückt ist (z. B. Alex. κεκηλιδωσαι v. κηλις dem eigentl. Wort für Flecken im Kleid), sond. auch Jer. 2, 22 dem Zusammenh. allein angemessen u. schon durch den Gegensatz mit Nothwendigkeit gefordert ist („wenn du dich auch *wäschest* mit Natron u. nimmst noch so viel Seife, so bleibt doch deine Schuld *schmutzig* vor meinem Angesicht", vgl. d. folg. V. 23 „wie kannst du sprechen: ich bin nicht *unrein?*" u. dasselbe Bild Jes. 1, 18. Mal. 3, 2. Ps. 51, 9 u. a.); u. überdies im Aram. u. Rabb. Sprachgebr. klar u. anerkannt vorliegt. Zunächst im Syr., wo auch d. Verbum gangbar; Pa. u. Ethpa. *maculare*, pass. *maculari* u. im letztern Sinn auch Kal Jer. 2, 22 (s. nachher), u. als nomen abstr. כותמא öft. neben d. gleichbed. גומם; dann im Chald. p. p. כְּתִים *sordidus* Targ. Jes. 1, 18 (in demselben Bild v. d. Sünden des Volks, wofür im Rabb. bei Is. K. כתומים), Abstr. כתמא Rabb. כֶּתֶם (oft bei Is. u. Kimchi z. B. Jes. 1, 25. Jer. 2, 22. Mal. 3, 2. Ps. 51, 9). Die abweichenden Angaben in den Hebr. u. Syr. Lexx. sind lediglich aus nachweisbaren Misverständnissen entsprungen. Die im Syr. Lex. für d. Kal. Jer. 2, 22 *cicatrices imprimere, signare* (aus d. Lat. Übers. der Polygl.) scheint sich nur darauf zu gründen dass d. Abstr. כותמא im Plur. Gal. 6, 17 für στιγματα steht = *Narben* (sofern diese auch Flecken sind), woraus mit Unrecht der allg. Begriff *nota impressa* u. *signare* (Ros. sogar *notas inurere*) gefolgert u. falsch auf Jer. 2, 22 angewendet worden ist (wie schon Spohn Jerem. ex Alex. emendatus z. d. St. urtheilt). Eine ähnl. Quelle hat die noch ältere Angabe im Hebr. Lex. Niph. *signatus, insignitus, notatus, impressus, insculptus* fuit, dah. כֶּתֶם u. מכתם *res insignis et preciosa* (so z. B. Schindler lex. pentagl.), die — neben Einwirkung des verwdten חתם signare (womit Schindl. d. Arab. כתם ausdr. vergleicht) — zunächst aus der Erklärung des Worts in Kimchi WB. durch נרשמנו (Parchon in dems. Sinn נסתמן = לא יעבר סימנו d. i. hinterlässt einen bleibenden unvergängl. Eindruck) geflossen ist, so wie diese offenbar aus Targ. Jer. 2, 22, wo der unvertilgbare Schmutz der Schuld im Hebr. נכתם pikanter durch Vergleichung mit einer *Flecken-Narbe* die von einer unreinen Krankheit (wie Aussatz) zurückbleibt (כְּרוּשָׁם כְּתָמָא דְּלָא דָכֵי) ausgedrückt ist; u. eben darauf ist auch wol die ganz fremdartige Bedeutung *emicare, splendere* (Geier, vgl. die schon von Merc. zu S. Pagnin. thes. angeführte Deutung *fulgida, insignis* es) oder *inaurari* Niph. *insigni auro se obducere* (Buxtorf lex. Hebr. u. a.), die wie ein denom. von כתם Gold aussieht, ursprüngl. zurückzuführen, wie das beigefügte *insignis* (auch in מכתם ode insignis od. corona, diadema u. dgl.) lehrt. Jene vermeintl. Grund-

bedeutung *insculpere* ist dann auch benutzt worden um die Deutung des מִכְתָּם = מִכְתָּב (die man sonst aus der Verwechselung der Lippenbuchstaben *m* u. *b* erklärt) tiefer zu begründen, wie neuerdings namentl. v. Clauss (Einl. zu d. Pss. S. 74) u. Gesen. im Thes.; u. letzterer hat sich nicht begnügt damit die Gleichheit des Grundbegr. beider Wurzeln כתם u. כתב *incidere, scribere* zu gewinnen, sondern sich auch verleiten lassen von incidere auf einen noch allgemeinern Begriff *caedere* (lapides) = חצב, חטב zurückzugehn, u. selbst *fodere* (aes) zu vermuthen, um daraus die Bedeut. Gold in כֶּתֶם als *effossum, excisum* = חָרוּץ zu erklären!

Andere haben den Begriff *Gold* u. *Kleinod* in כתם u. מכתם aus der im Arab. כתם vorliegenden Grundbed. *verbergen* durch den Mittelbegriff *aufbewahren* begründet (s. oben), der allerd. nach der Analogie (טמן wovon מַטְמוֹן Schatz, צפן u. dgl., s. Vriemoet a. a. O. S. 211 ff.) möglich, jedoch im wirkl. Sprachgebr. nicht nachweisbar, auch Jer. 2, 22 nicht passend ist; wiewol viel besser als die statt dessen v. Hgstb. zur Begründ. seiner Deutung des מִכְתָּם = Geheimniss (s. oben) geltend gemachte Arab. Bedeutung *verhelen, verstecken,* die Jer. 2, 22 gradezu widersinnig u. das Ggth. dessen ist was d. Zshg. fordert. Das Arab. كتم wird allerdings richtiger durch *celare* ausgedrückt (wie Gol. Freitag) als früher durch *abscondere:* aber die eigentl. Bed. ist *zurückhalten, festhalten* (Zorn, Athem, Milch), d. i. nicht von sich geben (auch *nicht unter die Leute bringen,* z. B. ein Geheimniss, vgl. Hitz.), *verschlossen sein;* dah. Adj. كتيم u. كتوم *dicht* (nichts durchlassend), *fest* (ohne Risse, solidus, vom Holz), *stumm* (keinen Laut von sich gebend) u. dgl. (manches der Art auch in d. Form كثم). Die im Hebr. u. Aram. gebräuchl. Bed. *schmutzig* sein findet sich zwar hier nicht (dagegen in d. verwdten كتن); wol aber die verwandte *flavum* oder *fulvum* = *furvum, fuscum* esse, d. i. dunkelfarbig sein (VIII. u. in d. Nominalform كَتَم Kraut z. Färben der Haare u. Bereitung der Dinte) wie Syr. Ethpa. *denigrari,* bei B. B. كلف u. أَسْوَد (vgl. אדם eig. von rother u. dann dunkler Farbe überh., נעתם Jes. 9, 18 fuscum, adustum esse u. dgl.). Und diese Bed. legt JDMich. suppl. (wie schon Cocc.) mit Recht beim Hebr. נִכְתָּם u. כֶּתֶם zu Grund (für letzteres vgl. זָהָב verwdt. צהב *gelb* sein), wie denn das Gold (wie das Silber) bekanntl. in allen Sprachen den Namen gew. von seiner Farbe hat, als das *gelbe* oder *rothe, dunkle* (im Ggsatz m. d. weissen Silber) [101].

[101]) Über d. Zshg. aller dieser Begriffe verschlossen, dicht, fest, dunkel (schwarz, roth u. dgl.) u. schmutzig sein, s. m. Abh. über מִזְמוֹר u. s. w. in d. ZS. f. Kunde des Morgenl. III, 401 f. 406 f.

[Aus der Grundbedeutung liesse sich allenfalls auch mit Ewald (I, 229 u. Jahrbb. VIII, 66) für מִכְתָּם die Bedeutung „ein mit dumpfer Musik zu begleitendes Lied“ ableiten (im Gegensatz zu מַשְׂכִּיל) wenn nur die Sache selbst sicherern Grund hätte. Noch näher bei der Grundbedeut. u. gesichertem Arab. Sprachgebr. bleibt Hitz. mit der Erklärung *ἀνέκδοτον*, ein bis dahin noch nicht unter die Leute gebrachtes Davidisches Lied welches erst der Sammler zu den bisher bekannten hinzufügte.] *Bewahre mich*] der gewöhnl. Aufblick oder Stosseufzer zu Gott im Anf. der Pss. Hier aber nicht eine Bitte um Schutz in einer bestimmten Gefahr, sondern im ganzen Leben, da wir nur unter Gottes Obhut im Leben wie im Tode sicher sind (Calv.). In dem ganzen nur von den positiven Gütern der Gottseligkeit handelnden Ps. ist nichts was eine Bedrängniss anzeigte u. dieser Bitte eine bestimmtere Beziehung u. besonderen Nachdruck gäbe: sie weist nur auf die allg. Bedingung u. Grundlage alles menschl. Lebens u. Wohlseins, des leiblichen wie des geistlichen, hin, näml. die göttl. Bewahrung, durch die allein — neben dem uns obliegenden wackern Kampf — unser Leben gleichs. über Wasser gehalten, u. vor d. Versinken in d. Abgrund u. die Gewalt der vielen feindl. Mächte die es von innen u. aussen bedrohen behütet werden kann (vgl. die Bitten um göttl. Führung 5, 9 u. a.). Ein besonderer Affect, der die Kürze der bloss aus einem Halbvers bestehenden Bitte gleichs. durch Seufzen ergänzt (de Wette), ist nicht zu ersehen; so wenig wie der „unendlich reiche Inhalt“ den Hgstb. mit Luther (von unerweisl. Auffassung der Situation ausgehend) hineinlegt. — אֵל] nach poet. Sprachgebr. auch ohne Beiwort = אֱלֹהִים wie 10, 11. 17, 6 (s. zu 7, 12). Ob dabei auf die Grundbedeut. = *Starker, Held* gesehen ist — wie Ros. nach Aq. *ἰσχυρέ* u. AE. גִּבּוֹר annimmt — ist zu bezweifeln. — חסיתי בך] s. zu 7, 2.

2. *Ich spreche* (so ist zu lesen, s. d. krit. Note unten) *zu Jhvh*] wie in ähnl. Satz 31, 15. 140, 7. Das Perf. אָמַרְתְּ steht

---

V. 2. Die Punctation אָמַרְתְּ 2. fem. wird auch v. d. Chald. ausgedrückt u. v. d. Rabbinen festgehalten, als Anrede der Seele נַפְשִׁי, die hier hinzuzudenken. Allerd. wird poet. die Seele öfters angeredet, wie 42, 6. 12. 43, 5. Jer. 4, 19. Aber hier würde das eine mehrf. u. unerträgl. Härte haben: 1) ist die angebl. angeredete Seele gar nicht genannt, die dah. unmögl. bloss

sonst öfters als histor. Tempus, von einer vergangenen Stimmung

---

aus d. 2. Fem. errathen werden kann; wenigstens eine unerhörte Ellipse, die sich nicht durch Beispp. wie 137, 5 (תִּשְׁכַּח, wo d. Subj. יְמִינִי, näml. יָד, dabei steht), 1. Sam. 24, 11 (וַתָּחָס wo wie sonst stets עֵינִי zu ergänzen), oder 2. Sam. 13, 39 (וַתְּכַל דוד המלך wo nothw. וַיְכַל zu lesen) belegen lässt; auch nicht durch den v. Ros. angef. Vers eines alten Dichters bei Abulf. annal. I, 306, wo zwar die Seele angeredet ist ohne ausdrückl. genannt zu sein, aber doch vorher in zwei weibl. Verben als Subj. kenntlich ist, während hier nicht die mindeste Spur von ihr weder vorher noch nachher (auch nicht V. 9 worauf Hgstb. verweist). 2) ist in diesem Satz (wie vorher u. nachher) schon Jhvh angeredet (de W.), neben welchem die Seele anzureden sehr frostig u. sonderbar wäre. Dazu kommt 3) dass die Seele hier nicht etwa, wie sonst in solchen Anreden, ermuntert und beschwichtigt wird, sondern ihr gesagt wird dass sie etwas zu Gott spreche oder gesprochen habe, was ohne Analogie ist, u. nicht die mindeste Ähnlichkeit mit jenen „dramatischen Zwiegesprächen" der Dichter mit der Seele hat, also auch nichts „rührendes u. ergreifendes" (Hengstb.) haben kann, weil es eben ganz inhaltlos. Der krit. Kanon dass d. schwere LA. vorzuziehen, womit Schnurr. u. Ros. d. LA. zu schützen meinen, kann allein d. Unmögliche nicht mögl. machen (vgl. zu 11, 1). Es bleibt also nichts übrig als mit fast sämmtl. alten Überss. u. 24—26 Hdss. bei Kenn. u. de R. die 1. Person zu setzen, die allein hier einen Sinn hat, u. in demselben Satz 31, 15. 140, 7 wiederkehrt, also durch die Analogie hinlängl. gesichert ist, auch gegen den Vorwurf „höchst kahl u. matt" zu sein (Hgstb.). [Oder man hat anzunehmen dass אָמַרְתְּ aus אָמַרְתִּי abgeschliffen ist, nach Aram. Weise u. nach Analogie d. 2. fem. sing. (wo dieselbe Abschleifung allg. geworden); derselbe Fall kommt auch noch in 4 anderen Stll. im Keth. vor: 140, 13. Hiob 42, 2. 1. Kön. 8, 48 Hez. 16, 59 (auszusprechen יָדַעַתְּ, בָּנִית, עָשִׂית). Ganz unmöglich u. gegen alle Analogie ist die (in 2 Hdss. bei de R. vorkommende) von Hupf. nach dem Vorgang v. Ges. Lehrg. §. 78 A. 7, Gramm. §. 44 A. 4 u. Ew. Lehrb. §. 190 u. a. zugelassene Schreibweise תִ, auf die man nur gekommen ist, weil man in obigen Stll. Keri u. Keth. nicht gehörig von einander sonderte (dasselbe gilt übrigens auch von der ebenso ungeheuerlichen Punctation וַיִּשְׁתַּחֲוֻ die v. Ewald Gesch. Isr. II, 556, Böttcher Neue Ährenl. 1398 angenommen wird). Auch hat man schwerl. in obigen Fällen mit Hiller u. Böttcher die jetzige Aram. Ausspr. des Aff. der 1. P. ־ֵת anzunehmen. Ob der Grund der Abschleifung der Endung ־ִי in den obigen Fällen in der schnellen Aussprache häufig gebrauchter Wörter (so Hitz. jetzt), oder bei בנית u. עשׂית in d. vorherg. î (so Hitz. früher), oder in d. Parall. in 1. Kön. mit בָּחַרְתָּ bei Hez. mit עָשִׂית (so Hupf.) zu suchen ist, mag dahingestellt bleiben. Für die Hez.-Stll. ist letzteres wahrscheinl. Ganz verwerflich ist jedenfalls der Einfall Hitz.'s in 1. Kön. 8, 48 בָּנִיתָ auszusprechen; vgl. V. 13. 27. 43. 44.]

u. ihrer Äusserung erzählend: hier aber u. in den Parallelstellen als allg. Zeit, was d. Dichter schon oft zu Gott gesprochen u. jederzeit zu ihm spricht. Das *Sprechen* ist sonst oft nur ein Denken: in diesen Stellen aber die Äusserung, das laute Bekenntniss der im Vorherg. bezeichneten Gesinnung, näml. des Vertrauens womit er bei Gott Zuflucht sucht als s. einzigen Beschützer u. höchsten Gut: das sich nicht nur in dem Satz „mein Gott bist du" ausspricht u. zusammenfasst, sondern auch diesen der Gefar u. dem Kleinmuth entgegenhält als s. Schild, u. Gott selbst (wie hier) als s. Rechtstitel der Anrufung u. Grund der Hoffnung auf s. Hülfe u. Gnade. Der folg. Satz אֲדֹנָי אַתָּה] sagt dasselbe was die beiden andern Stellen mit *mein Gott bist du.* Diesen Parallelen zufolge u. wegen der sonst entstehenden Tautologie mit יהוה heisst näml. אֲדֹנָי hier nicht *der Herr,* sondern *mein Herr* (אֲדֹנַי mit Kamez plur. maj. von Gott gesagt z. Unterschied vom wirkl. Plur. אֲדֹנַי „meine Herren", u. v. Sing. אֲדֹנִי „mein Herr", von Menschen, vgl. Ges. thes.), wie öfter z. B. 35, 23 אֱלֹהַי וַאדֹנָי. Im gew. Sprachgebr. heisst aber das Wort, mit verdunkelter Bedeutung des Suff. (wie in d. entsprechenden zu Ehrentiteln verwendeten des spätern Aram. u. Rabb. Sprachgebr. רַבִּי u. רַבָּן, סִנְיוֹר u. סִנְיֹר, מָרָן, Monsieur u. dgl., Ges. §. 121 A. 4) nur *der Herr κατ' ἐξ.* d. i. der Herr der Welt, der höchste Gebieter = Gott (wie בַּעַל, אָדוֹן auch v. d. heidn. Göttern), u. so v. d. spätern Juden statt des Namens יהוה gebraucht. In diesem Sinn wird es auch hier gew. genommen: *der Herr bist du,* was s. v. a. der alleinige Herr u. Gott, oder der allein wahre Gott u. Herr bist du, d. i. der allein ausreichenden Schutz u. wahres Glück, die höchsten Güter des Lebens, zu gewähren vermag (denn davon handelt eig. d. Ps.), im Ggsatz mit d. Götzen V. 4 die ihren Dienern nur Schmerzen bringen. — Das folgende טוֹבָתִי בַל־עָלֶיךָ] kann nach d. Zshang nichts anders enthalten als „mein Glück finde ich nur bei dir", oder „beruht nur auf dir": aber der gramm. Wortsinn ist wegen des בַּל sehr schwierig, welches in s. gew. Bedeut. gradezu zum Gegenth. u. zu einem gottlosen Satz („m. Gl. ruht nicht auf dir") führen könnte, u. viele Erklärer zu einem hier unpassenden Sinn geführt hat, wie *m. Gl. liegt dir nicht ob* (Rabb.), oder *meine Gutthat,* Tugend, *reicht nicht bis zu dir* d. i. kann dir nichts nützen (Aq. Calv.),

*ist kein Bedürfniss für dich* (Alex. Vulg.), u. andern noch verkehrteren Deutungen (bes. in Messianischer Beziehung), die anzuführen u. zu widerlegen nicht der Mühe verlohnt (s. Ros. u. Hgstb.). Zuvörderst steht nach Sprachgebr. u. Zshang fest dass טוֹבָה neutr. *bonum* hier nicht in moral. sond. phys. Sinn steht = *Glück,* wie 106, 5. Hiob 9, 25. 21, 25. Koh. 4, 8. 5, 10. 17. 6, 3. 6 u. a. (Glück sehen, essen, schmecken, sich sättigen, entbehren u. dgl.), wie noch öft. טוֹב u. zuweil. טוּב (Hiob 20, 21. 21, 16); also טוֹבָתִי *mein Glück,* u. zwar offenbar in dems. Sinn wie nachher V. 5f. bildl. חֶלְקִי, כּוֹסִי u. dgl.: dort das v. Gott beschiedene Loos, Glück, dah. sein wahres Glück u. höchstes Gut: also auch hier, im Ggsatz mit d. Schmerzen u. Plagen d. Götzendiener V. 4 (Hgstb.). In dem Praed. בַּל־עָלֶיךָ muss jedenf. der Sinn wie V. 5 f. liegen dass dieses Glück nur bei Gott zu finden ist. Wenn בַּל wie sonst überall u. auch in diesem Ps. V. 4. 8 die neg. Bedeut. hat, so muss es heissen: m. Gl. *ist nicht ausser dir*, wie dem Sinne nach schon Symm. *ἀγαθον μου οὐκ ἐστιν ἀνευ σου,* Hier. bonum mihi *non* est *sine te,* Chald. בַּר מִנָּךְ (nisi a te oder praeter te) Syr. pos. ist *von dir* (ܛܒܬܝ ܡܢܟ = מֵעִמָּךְ, vgl. V. 11). [Nun bedeutet עַל freilich nicht *ausser* im Sinn von *neben draussen* (also nicht: mein Glück liegt nicht wo anders als in dir); wol aber bedeutet es *hinzukommend zu, sammt* = *προς* m. Dat., wie Ex. 35, 22. Num. 31, 8. Deut. 19, 9. Richt. 15, 8. Am. 3, 15; u. in diesem Sinne auch *neben, ausser, praeter;* so in עַל פְּנֵי Ex. 20, 3 „du sollst keine andere Götter neben mir haben" u. Gen. 31, 50. Somit ist genauer zu erklären: *mein Glück kommt nicht zu dir hinzu* = nichts was zu dir hinzukommen müste, macht mich glücklich, sond. du allein, ausschliessl. u. volles Genüge gebend. Vgl. den analog. Gedanken u. Ausdruck 73, 25. Dazu stimmt V. 5 wo auch *Jhvh selbst* des Psalmisten Theil heisst. So nach Cocc. u. Schnurr. im wesentl. Ew. Hgstb. (der aber sehr unwahrscheinl. eine Beziehung auf das Gebot Ex. 20, 3 annimmt) Del.] Andere: über dir (dich), supra te: „m. Gl. ist nicht über dir", s. v. a. liegt nicht über dich hinaus, ich suche es nicht bei einem Höhern als du, oder m. Gl. schätze ich nicht höher als dich; beides s. v. a. nichts geht mir über dich, du bist mein höchstes Gut. So Gusset (der aber dabei den Satz in zwei

auflöst: *bonum meum*, als Apposition zu אדני, *nihil supra te*, בַּל wie angebl. 17, 3) Geier Böttch. de W. Ges. thes.: was aber weder dem Ausdruck nach mit den Fällen wo עַל bei Vergleichungen einen Vorzug oder höhern Grad (superare) anzeigt = מִן (wie 89, 8 נורא על Gen. 49, 26. 2.Sam. 11, 23 גבר על u. dgl., s. Ges. thes. 2, c) gleichsteht (da hier keine Vergleichung zwischen Glück u. Gott in irgend einer Eigenschaft als tertium comparationis vorliegt, daher auch nicht מִן stehn könnte), noch dem Sinn nach mit 73, 25; u. für d. A. T., dem der Gedanke an etwas höheres als Gott nicht beikömmt, zu sublim sein dürfte. — Nach Analogie von 7, 11. 62, 8 (beruht auf dir) könnte עַל nur verstanden werden, wenn man annehmen dürfte dass בַּל hier nicht eine rein neg. sondern eine einschränk. Bed. hätte = *nur*, wie öft. אֶפֶס = רַק Num. 22, 35 (vgl. V. 20 אַךְ) 23, 13. אַפְסִי nur ich Zeph. 2, 15. Jes. 47, 8. 10 אפס כִּי nur dass, dah. *aber, jedoch* u. dgl. (s. Ges. thes.); u. wie in d. verwdten אֲבָל = imo vero, *vielmehr, aber, sondern* Arab. بَلَى, بَلْ; auch בִּלְתִּי (בלתי אִם) nach Negat. s. v. a. *ausser* (Conj. ausser dass, ohne dass) dah. *nur* = כִּי אִם, אפס, רק (vgl. Engl. *but* eig. *bout*) = *ausserhalb*, dann *nur*, sondern, aber (was in allen Sprachen verwandte Begriffe sind) [102]); aber da בַּל u. בִּלְעֲדֵי sonst nirgends so vorkommt, so ist diese Auskunft etwas gewagt. —

3. Auch dieser Vers ist trotz seines einfachen Wortlauts in

---

[102]) Eig. *nichts als* = אין כי אם (Gen. 28, 17. 39, 6. 9); dafür כי אם auch allein, nicht nur hinter neg. Verben = *nicht anders als, als nur, als* (Gen. 42, 15. 47, 18), sondern auch abs. *nur dass, nur* = *quin* wie z. B. Gen. 40, 14. Num. 24, 22. Mich. 6, 8. Hiob 42, 8 vgl. Hitz. So wäre hier בַּל gebraucht: eig. wie בלתי oder כי אם nach Negat. (אין ט׳ בלתי ע׳), hier ohne vorherg. Neg. wie אפס, רק. Hitz. suchte früher dasselbe Resultat durch Änderung der LA. zu erzielen; für בל עליך emendirte er בִּלְעָדֶיךָ, wie schon Houbig. vermuthet hat: dabei wollte er aber nicht, wie dieser, בַּל daneben stehn lassen = *nicht ausser dir*, sond. nahm eine Ellipse der Neg. an = *nur du*. [Diese gewagte Operation hat er jetzt aufgegeben, u. will nun בָּל = אֲבָל *vielmehr* aussprechen: du bist mein Herr, ja vielmehr (imo) mein Glück ruht auf dir. Allein solches בָּל ist für d. Hebr. nicht nachzuweisen, u. müste jedenfalls wie אֲבָל an der Spitze des Satzes stehen. Unrichtig ist übrigens seine Behauptung dass die Negat. בַּל immer vor dem Finit. stehe; vgl. Spr. 23, 7.]

Zshang u. gramm. Verbindung unklar. Zuvörderst ist das Einzelne den Wortsinn Bedingende festzustellen.

קדושים] hier nicht von sittl. Heiligkeit (wie wenn es von Gott od. Engeln steht) sond. = *Gott geweihet;* gangb. Beiwort des Isr. Volks zur Bezeichnung seines nähern Verhältnisses zu Gott u. seiner Bestimmung als heil. oder Priestervolk: oft im Pent. Lev. 19, 2. 20, 7. 26. 21, 6. Num. 15, 40. 16, 3 als vorgehaltene Bestimmung; dah. gradezu Benennung des Volks geworden Dan. 7, 21. 8, 24, wie חֲסִידִים, חסידיו u. dgl. (s. zu 4, 4) u. ἅγιοι im N. T. v. d. Christen; aber auch im engern Sinn v. d. Frommen als denen die den Namen in Wahrheit trugen 34, 10 „fürchtet Jhvh s. Heiligen, denn keinen Mangel haben die so ihn fürchten", mit fliessender Gränze (wie חסיד). Ob es hier im weitern Sinn vom ganzen Volk oder im engern v. d. Frommen gebraucht sei, hängt v. d. Deutung des Zshangs ab. Die erstere Fassung des Begriffs als sichtbare Kirche, auf welche Hgstb., seiner allg. Richtung gemäss, dringt, ist keineswegs durch den Zusatz *die im Lande sind*, als dem Sitz des heil. Volks, u. noch weniger den Ggsatz m. d. auswärtigen (?) Götzendienern, entschieden, wie er meint: vielmehr spricht der Zshang u. der geistige Inhalt des ganzen Ps., so wie die Anal. von חסידיך V. 10, für einen engern Kreis. — אֲשֶׁר בָּאָרֶץ הֵמָּה] etwas weitläufiger Ausdruck des Relativsatzes mit nachschleppendem Personalpron., welches nur in cass. obll. des Relativbegriffs (bei Suff.) den dem אשר hier abgehenden Begriff der Person nothwendig ergänzt, aber im cas. rect. (auch Accus.), wo אשר auch mit persönl. Begriff steht, nicht nöthig u. gebräuchl. ist (so dass Ges. Lehrg. §. 197, 1 diesen Fall gar nicht hat, ob er gleich §. 196, 1, b Beispp. davon gibt), jedoch nicht unerhört, wie 1. Kön. 9, 20 (2. Chr. 8, 7), Deut. 20, 15. Gen. 7, 2 wie im Syr. דְּהִוא, דְּהִנּוּן, ohne dass man berechtigt wäre das mit Ewald Lehrb. §. 331, c, 1 als Regel auszudrücken. [Es sind aber, wie Böttcher de Inf. §. 348 u. Hitz. mit Recht bemerken, jene Fälle dem unsrigen darum nicht analog, weil es sich dort überall um negative Relativsätze handelt, in welchen ein ausdrücklicher Gegensatz der einen Classe einer Gattung von welcher das Gesagte gilt zu einer andern von welcher es nicht gilt gemacht ist (daher das nachdrückliche המה oder הנה). Ein solcher Gegensatz ist aber hier

nicht vorhanden: der Psalmist kann nicht sagen wollen dass sein Ausspruch nur von den im Lande befindlichen Heiligen, aber durchaus nicht von etwa ausserhalb desselben lebenden gelten solle. Fälle aber wie Gen. 9, 3. Num. 14, 8 sind noch weniger analog (אשר הוא mit folg. Adj. oder Part.). Zum Relativsatz gezogen ist also המה hier überflüssig nachschleppend u. regelwidrig.] — *Im Lande*] d. h. im heil. Land als Correlat des heil. Volks (s. unten). — אדיר] steht, wie das Verb. אדר, eig. von göttl. Majestät u. Herrlichkeit (im Sing.) 8, 2. 10. 76, 5. 93, 4. Jes. 10, 34. 33, 21 u. plur. maj. 1.Sam. 4, 8; dann übergetragen auf creatürl. Herrlichkeit u. Grösse, als Abglanz der göttlichen: auf gewaltige Naturwesen u. Kräfte, in denen sich Gottes Kraft darstellt, wie die Meereswasser u. Wogen 93, 4. Ex. 15, 10, die Ceder Hez. 17, 23 (vgl. Gottescedern 80, 11 u. Bäume Jhvhs 104, 16. Num. 24, 6; Gottesberge 36, 7 u. dgl.), ein unüberwindl. scheinendes Schiff Jes. 33, 21; namentl. aber im Plur. auf Könige, Fürsten, Vornehme, Edle, deren Würde u. Glanz man als göttl. verliehen u. Abglanz der göttl. betrachtete (s. zu 2, 7) 136, 18. Richt. 5, 13. 25. Nah. 2, 6. 3, 18. Neh. 3, 5. 10, 30. Jer. 14, 3 (Ggsatz v. צעירים den Geringen, Gemeinen wie 48, 4), u. bildl. רֵי הַצֹּאן parallel רֹעִים = Hirten (wie Nah. 3, 18) Jer. 25, 34 ff. (Ggsatz צעירי הצאן 49, 20). Also Begriff u. Anwendung ganz wie im verwandten הָדָר u. הוֹדָה (vgl. zu 8, 2. 6. 29, 2). Demnach auch hier äusserl. hochstehende u. angesehene Männer zu verstehn, nicht Edle im sittl. Sinn; noch weniger aber = קדושים v. d. theokr. Würde des Volks („die Erwählten, die Gott der profanen Welt entnommen hat"), wie Hgstb. will: weil es grade einen Ggsatz gegen den Begriff des Volks oder grossen Haufens bildet. — חֶפְצִי בָם] חֵפֶץ mit בְּ des Ggstandes Wohlgefallen an etw. haben, delectari aliqua re, wie 1, 2 u. oft (s. Lex.); vgl. nam. Jes. 62, 4; ebenso d. Verb. חָפֵץ u. dgl. Verba überhaupt (שׂמח, בחר u. dgl.). — אַדִּירֵי כָל־חֶפְצִי בָם] ist ein Relativsatz mit ausgel. Relativ: *die Edlen an welchen ich all meine Lust habe,* wie 7, 16. 9, 16 (Ges. §. 123, 3); dah. der stat. cstr. אַדִּירֵי, wie z. B. 18, 44. 81, 6. 90, 15. Jes. 29, 1. Hiob 18, 21, der nur daraus zu erklären ist dass er sich an d. folg. zur Bestimmung seines Begriffs dienenden Satz anlehnt, hier asyndet.

(s. zu 7, 16). Schief ist die Auflös. „die Edlen all meines ganzen Wohlgefallens an ihnen“ (de W.) oder „die E. der Allheit meiner Lust an ihnen“ (Hgstb.), nach Ewald krit. Gr. §. 303, kl. Gr. §. 509 (1. A., berichtigt in späteren Ausgg. vgl. §. 332, c) u. Böttch. a. a. O. 51 (wo übrigens S. 50 f. eine gute genauere Erörterung der Cstr.): da es sich nicht bloss an d. folg. Nomen sondern an den ganzen Satz anlehnt. Auch darf man nicht mit Umbr. u. Köst. den st. cstr. als Ausdr. des Superl. fassen „die herrlichsten unter denen, an welchen“ u. s. w.

Sonach ergäbe sich, indem wir die Praep. zu Anfang des ersten Glieds nach d. Gesetzen des Parall. (Ges. Lehrg. §. 227, 3. Gr. §. 154, 4) auch vor den zweiten hinzudenken (vgl. Hiob 34, 10. 37, 6 u. a.), fast mit Nothwendigkeit grammatisch der Sinn: *den Heiligen* (d. i. dem heil. Volk oder Gliedern desselben) *welche im Lande sind, u. den Edlen an denen ich all meine Lust habe.* Oder, wenn man, wie Böttcher a. a. O., den Relativsatz אדירי u. s. w. als Forts. z. ersten zieht (nicht Parall. zu לִקְדֹ׳) *den Heil. welche im Lande sind u. die Edlen* (sind) *an denen* u. s. w. So einfach diese Sätze sind, so schwer ist d. Zusammenh. zu ersehen in welchem sie stehn, da sie als Relativsätze sich an einen andern Satz anschliessen müssen, u. für die Praep. לְ sich weder ein Verbum noch eine sonstige Bezieh. in der Nähe findet.

Daher denn die mannigfachsten u. gezwungensten Deutungen u. Lesungen. Die alten Übersss. geben meist zieml. sinnloses, kommen aber darin überein dass sie (mit Ausnahme d. Syr., die auch d. 2. Satz richtig als Relativsatz u. den ganzen V. demnach als unselbständ. wiedergibt: „der Heiligen die ... u. Herrlichen an denen“ u. s. w.) in dem 2. Satz das Praedicat suchen, indem sie ihn als selbständ. fassen: *ich habe all m. Wohlgefallen* (Willen, θελημα) *an ihnen* u. dgl. So auch viele ält. u. neuere Ausll., unter diesen namentl. Ges. (Ros. ed. 2 u. früher de W.), der 1) לִקְדֹ׳ nach d. Vorgang v. Schnurr. u. Storr obss. 295 als cas. absol. nimmt (Lehrg. §. 189, 2. A. Gr. §. 142 Not., auch Röd. §. 145. Ew. §. 310 a); 2) אַדִּירֵי = אדירים, st. cstr. statt abs. (Lehrg. §. 176, d): *was die Heiligen betrifft . . u. die Edlen: ich habe alle meine Lust an ihnen.* Allein das eine wie das andere ist unstatthaft: das letztere gradezu ungrammatisch (u. vergebens durch Ergänzung v. הארץ aus d. vorherg. Satz von Ros. u. Ges. noch im Thes. gerechtfertigt); das erstere nicht erweisl. (die Beispp. entw. misverstanden oder falsche LA., wie Jes. 32, 1, wo לְ, wie d. Parall. lehrt, einmal

zu streichen, wie Ps. 74, 14). Gegen beides s. ausführl. BÖTTCHER a. a. O. S. 46—49. Andere suchen ein Praed. zu erzielen indem sie אדירי als V e r b. lesen (wie schon Alex. *ἐθαυμαστωσε* vgl. Theod. *κ. θαυμαστον μοι τα θελημ.* u. s. w.). So bes. SCHNURR., der הֵמָּה אַדִּיר וְכָל־ח' ב' liest (אַדִּיר 1. fut. Hiph. st. וְאַאְדִּיר u. וְ versetzt vor כָּל, nach d. Beispp. mehrerer alten Überss.): *was die Heil. die . . betrifft, d i e e h r e i c h, u. habe all m. Lust an ihnen*; eine gewaltsame Textänderung, die nicht einmal einen einfachen Sinn gibt. Leichter u. einfacher wird derselbe Zweck erreicht durch den sinnreichen Vorschlag STORR'S obss. S. 295 Not. (dem Umbr. u. de W. 4. A. folgen) וְ vor אדירי nach bekanntem Sprachgebr. als d. N a c h s a t z einführend zu nehmen, wie oft nach cass. abss. (GES. §. 145, 2. vgl. 155, 1, a), hier nach לִקְדוֹשִׁים: *d. H. die . . d i e s i n d die Herrlichen an welchen* u. s. w.; was dann am natürlichsten mit de W. im Ggsatz mit andern Magnaten woran Andere ihre Lust haben zu verstehn wäre, u. den besten Sinn in diesem Zshang gäbe, näml. dass es der Dichter mit den Frommen im Lande halte. Aber schwerl. ist וְ stark genug um eine solche Last zu tragen: es müste, wenn es Praed. zum vorherg. Subj., u. zwar Demonstr. als Correlat des Relativs sein soll, nothwendig das Pron. oder Demonstr. stehn, also hier הֵמָּה; u. da dieses unmittelbar davor steht u. dem vorherg. Relativsatz ohnehin überflüssig nachschleppt, so würde es besser mit Ausl. des וְ zum folg. Satz gezogen u. המה אדירי u. s. w. gelesen. Aber auch dann bleibt noch die unberecht. Auffassung des לקד' als cas. abs. [vgl. weiter unten]. Das einzige erträgl. Mittel dem Vers zu einem Praed. ohne Verb. zu verhelfen wäre לִקְדוֹשִׁים als Ausruf *zu d. Heil. hin!* also Aufforderung sich a n d. H e i l i g e n u. s. w. a n z u s c h l i e s s e n, zu nehmen, wie לְ Jes. 8, 20 (THOL.): aber abgesehen von dem gezwungenen Ausdruck, bekommen dadurch die Heiligen u. s. w. in d. Zshang eine zu bedeutende Stelle. [Soll V. 3 ein Satz für sich sein, so liesse sich, wegen des המה (s. oben), sprachrichtig nur mit Hitz. erklären: *den Heiligen welche im Lande, sei* (gehöre) *dieses* (die von David gesandten Geschenke; vgl. oben) *u. den Edlen, an welchen ich all mein Gefallen habe.* Aber wer wird hier eine solche Dedication suchen?! Auch erhält man dabei nicht den von dem Gegensatz in V. 4 erforderten Sinn.]

Es bleibt also nichts übrig als den Vers e n t w e d e r mit d e m v o r h e r g. o d e r d e m f o l g e n d e n V e r s zu verbinden.

M i t d e m v o r h e r g. verbinden ihn zunächst Viele als Ggsatz zu der Verneinung in dem letzten Gl. des 2. V., u. zur Aufhebung der dort je nach ihrer Auslegung entstand. Dissonanz: „mein Gutes (Wohlthun) reicht nicht bis zu dir, a b e r zu den Heiligen die im Lande sind" u. s. w., d. i. soll sich an meinen Genossen erweisen, da sie Gott nicht zu gute kommen kann (Jos. Kimchi, Calv. Holl.

Engl. JHMich. Stier) u. dgl. Aber dieser Ggsatz ist schon an sich dem Zshang fremd, u. durch nichts bezeichnet. Besser mit Zuzieh. der letzten Worte des vorherg. V. בַּל־עָלֶיךָ nach der Gusset'schen Auffassung (s. zu V. 2) *nichts geht über dich den Heiligen* u. s. w. (Teller u. Hensler); nur ist, abgesehen v. d. unerweisl. Bedeut. *nichts* in בל (s. zu 17, 3), dabei den Heiligen die Gesinnung beigelegt die der Dichter im ganzen Ps. von sich aussagt. And. verbinden d. Dativ mit einem weiter zurückliegenden Wort des 2. V.: entw. mit אֲדֹנָי אַתָּה *(der Herr bist du) den Heiligen* (Steudel), oder mit *ich spreche* (erst *zu Jhvh*, dann) *zu den Heiligen*, als zweite Anrede, wie schon Kimchi u. Flam. (die den Inhalt der Anrede in כל־חפצי בם finden, gegen die Gramm.), u. neuerdings wieder ein Rec. der Leipz. LZ. 1832, 43 u. Hofmann Weiss. u. Erf. I, 162 f. (die d. Inhalt in V. 4 suchen). Erstere Constr. ist schon gramm. unmöglich, weil אדני über einen ganzen Satz hinüberspringen müste um zu seinem Dat. zu gelangen, der noch dazu der ursprüngl. im zwischenliegenden Satz ausgedr. Beziehung eine fremde unterschieben würde. Letztere ist nicht minder verwerflich, weil — abgesehen v. d. grossen Entfernung des Verbums, die entweder eine Wiederholung desselben oder die Conj. וְ vor לָךְ erfordert haben würde, u. anderen von Böttch. u. Hgstb. erhobenen Einreden — dadurch mitten in das innigste Herzensgespräch mit Gott welches sich durch den ganzen Ps. hinzieht, eine ganz fremdartige u. störende Anrede (Warnung) an die „Heiligen" eingeschoben würde, die sich der an Gott sehr unschickl. an die Seite stellt, u. der man nicht einmal einen geeigneten Inhalt zuweisen kann [vgl. aber unten].

Die erträglichste Art den V. mit dem vorh. zu verbinden ist ihn als nachschlagenden Neben- u. Umstandssatz zu nehmen: לְ als Ausdruck der Angehörigkeit oder des Anschliessens: *(mich gesellend) zu den Heil.* (Calv., der darin die Lehre findet dass man sich an die Gemeinsch. der Gläubigen anschliessen soll, als d. sichtb. Kirche in welcher Gott hienieden verehrt sein wolle), oder den Heil. *angehörig* = mit den H. (Hgstb. in dems. Sinn); oder *secundum, instar* d. i. nach dem Beispiel der H. (Winer Lex.): was sich freilich durch ganz entspr. Beispp. nicht belegen lässt (allenf. etwa 17, 4 לִפְעֻלוֹת אָדָם unter, nach d. Thun der Menschen, aber nicht sicher), sondern nur in d. allgem. Bereich u. Tragweite von לְ liegt. Eine Gemeinschaft mit dem heil. Volk, also eine heilige, scheint allerdings gemeint zu sein: wie sowol der Ggsatz mit d. Götzendienern V. 4, als die Vergleichung von הארץ mit den bildl. vom Besitz des heil. Landes entlehnten Ausdrücken נחלה, גורל, חלק

u. dgl. V. 5. 6 für das ihm von Gott beschiedene Glück bestätigen, die dafür sprechen dass auch jenes vom *Land* in s. heil. Eigenschaft zu verstehn ist (u. vielleicht schon in Bez. auf die nachherige bildl. Anwendung des Begriffs, näml. als geistl. Besitz der Gesammtheit von welchem er nachher s. eignes Gut als Theil besonders hervorhebt), im Ggsatz mit andern Völkern die andere Götter u. damit andere Güter eingetauscht haben (V. 4). Aber eben daraus erhellt auch dass es eine Gemeinschaft in heiligen Gütern — vor allen in Gott als dem höchsten Gut V. 2 — sein muss, nicht bloss eine äussere kirchl. Volksgemeinschaft oder ein Anschliessen an ihr Beispiel: d. h. dass „die Heiligen im Lande" u. s. w. hier nicht als d. äussere Körperschaft stehn in welcher der Dichter s. höchstes Gut findet, sondern als Mitbesitzer u. Theilnehmer an demselben, u. dass er, nachdem er V. 2 dieses als s. eignes bezeichnet, nun zu d. grössern Gesammtheit aufsteigt der dieses Gut gemein ist. Das wäre der einfachste Sinn u. Zshang mit dem vorherg. V., u. לִ stünde in s. nächsten Bedeut. als dat. commodi: der den Begriff des pron. possess. in טובתי u. אדני aufnimmt u. auf andere Theilnehmer überträgt (viell. mit bes. Anlehnung an אדני in s. gewöhnl. abs. Bedeut.). [Allein alle diese Erklärungen sind sprachl. u. sachl. verwerflich: sprachlich wegen der harten u. ganz sonderbaren Ausdrucksweise in לקדושים; bei der Hupf.'schen würde überdies, wie er selbst bemerkt, ein וְ oder גַּם oder אַף davor vermisst; ferner wegen des regelwidrigen המה; sachlich wegen der Bedeut. von אדרים (s. o.). Oder soll der Psalmist, nicht etwa von den Heiligen, sondern von den Vornehmen sagen dass sein Herz mit vollem Wohlgefallen an ihnen hänge? Und kann er von ihnen ohne weiteres sagen dass sie Mitbesitzer des hohen Gutes der Gottseligkeit seien, oder von sich dass er, im Besitz dieses Gutes, sich zu ihnen geselle, oder zu ihnen gehöre?!] — Man kann sich darum versucht fühlen den V. mit dem folg. V. zu verbinden, wo sich die einzige sichtbare gramm. Constr. zu לְקַדֵּי in יִרְבּוּ עַ darbietet (רבה mit לִ Deut. 8, 13. Spr. 4, 10, u. רַבִּים auch von Schmerzen, 32, 10): *den Heiligen . . sind viel* (vervielfältigen sich) *ihre Schmerzen;* wodurch auch d. Suff. ־ָם eine sonst vermisste Bezieh. erhielte, u. V. 3 mit 4 ein ähnl. Verspar dort bilden würde wie V. 1 u. 2, 5 u. 6 u. s. w. Da aber d. Praed.

sich nicht zu den „Heiligen u. Edlen an denen er s. Lust hat“ reimt, so müste man es von ehemaligen u. nun abtrünnig gewordenen oder werdenden Heiligen u. Freunden verstehn: sie fallen ab: aber er hält fest; ein Ggsatz zur Hebung seiner Treue. So Böttch. [der aber s. Erklär. de Inf. §. 348 dahin modificirt hat: „Gottgeweihten, so im Lande sind, selber (ipsis illis), u. Hochangesehenen, an denen all mein Gefallen, mehren sich ihre Mühsale“ u. s. w., was sprachl. richtiger aber sachl. noch unpassender ist] u. Ew. [103]). Allein ein für d. Sinn so nothw. Begriff wie ehemals (bisher) hätte unmögl. ausgelassen werden können; u. die an sich mögl. Thatsache ist zu speciell u. absonderlich als dass man sie ohne deutliche Anzeigen in d. Ausdruck des Ggtheils hineintragen dürfte. Auch wird sich V. 4 das Subj. zu רַבּוּ herausstellen. [So bleibt nichts übrig als die Annahme dass der Text corrumpirt ist (Olsh. Del. u. a.). Die einfachste Abhülfe ist die von Del. vorgeschlagene, der dabei eine oben von Hupf. gegebene Andeutung u. die von Hofm. gegebene Erklärung combinirt: das וְ vor אַדִּירֵי ist an den Anfang des V. zu versetzen u. הֵמָּה zum zweiten Gl. zu ziehen, לִקְדוֹשִׁים aber von אֲמַרְתִּי abhängig zu machen, als parall. u. Fortsetzung zu לַיהוָה; also: *und zu* od. *von den Heiligen* (im engeren Sinn) *im Lande* (sage ich): *die sind die Edlen an denen ich all mein Gefallen habe;* sie achtet er von Herzen hoch als die in Wahrheit Edlen; also nicht äusserl. hohe Stellung, sondern Gottangehörigkeit ist in seinen Augen der wahre Adel. Ggsatz V. 4: dageg. verabscheue ich die Gemeinschaft mit den Abgöttischen.]

4. Der erste Halbvers wieder zweideutig u. streitig, fast in jedem Wort. Soviel ergibt sich aus dem Parall. des 2. Halbv. u. dem Ggsatz mit d. vorherg. u. folg., dass hier von solchen die Rede ist die andern Göttern dienen u. da ihr Heil suchen st. bei Gott (Götzendiener im engern od. weitern Sinn). — עִצְּבוֹתָם] kann nach der Etym. heissen *ihre Götzen* u. *ihre Schmerzen,* u. in beide Bedeutt. theilen sich die alten Übersss. u. Ausll.: erstere Ch. Symm. Hier., letztere Alex. Aq. u. a. Griech. Übersss.

[103]) Ich hatte selbst früher diesen Gedanken, u. vor Böttcher (wie de W. schon bemerkt hat): aber ihn nur als mögl. Beziehung, u. mit Beifügung der obigen Gründe dafür, in meinem Heft ausgesprochen, nicht wirkl. angenommen, wie de W. sagt.

u. Syr. Aber in dieser Form ist nur die letztere gebräuchl. (Plur. wie hier 147, 3. Hiob 9, 28; Sing. Spr. 10, 10. 15, 13), u. wie im Verb. selbst die nächste u. herrschende, so auch in den meisten Nominalbildungen עֶצֶב (Pl. עֲצָבִים), עֹצֶב, עִצָּבוֹן, מַעֲצֵבָה die ausschliessl. oder fast allein gebräuchliche; während von Götzenbildern nur עֲצַבִּים ausschliessl. u. einmal עֹצֶב (Jes. 48, 5), sowie עֶצֶב einmal von einem Töpfergebilde (Jer. 22, 28), u. das Verb. einmal (Hiob 10, 8) im Pi. in d. entspr. Bedeut. *bilden, arbeiten* vorkommt [104]). Demnach ist jene hier unstr. allein berechtigt, u. wird mit Recht v. d. meisten Ausll. vorgezogen (neuerd. namentl. Böttch. Stier, Hgstb. — dieser mit einer unwahrsch. Anspielung auf Götzen —, Del. Hitz.). Also יִרְבּוּ ע׳] *viel sind ihre Schmerzen*, d. h. sie bereiten sich (auf dem nachher beschriebenen Wege) nur Leiden st. des gesuchten Glücks; was einen passenden Ggsatz mit d. Glück bildet das der Verf. in Gott findet. Vgl. 32, 10 „viel werden Schmerzen dem Ungerechten". יִרְבּוּ masc. neben fem., wie öft. bes. bei voranst. Verb. (Ges. §. 147, a). — Den folg. Satz אַחֵר מָהָרוּ] nehmen die alten Überss. u. manche Ausll. *sie eilen rückwärts* (אחר als adv. אַחַר oder אָחֹר) = נסוגו אחור weichen zurück, fallen ab, näml. zu d. Götzen; besser *sie eilen zu einem andern* (Gott): אַחֵר adj. als Acc. auf die Frage wohin, od. neutr. *anderswohin*, aliorsum (Storr Ros. Ges.). Allein Acc. statt אֶל wo von einer Person die

---

[104]) Die Grundbed. ist schwerl. mit Ges. u. Fürst auf d. angebl. Verwandtsch. mit חצב, קצב, חטב *sculpere* zu stellen, sondern wie im Aram. u. Arab. (عضب) *constringere, torquere*, wie in den mit עצ anfangenden Wurzeln überh. (עצה, עצל, עצם, עצן, עצר u. a., die v. d. Begriff des Gebundenen, Gehemmten, Geschlossenen ausgehn, dah. hart, fest u. s. w.), vgl. קשׁר, חזק, חבל, חול: dah. 1) tr. *quälen, betrüben;* intr. v. *Schmerz, Leiden, Arbeit* u. dgl. (Ar. غصب u. غضب) = πονος, aerumna; 2) *kneten, drücken* (Thon) um zu *bilden* (vgl. יצר u. צוּר), dah. v. *Gebilden* (Gefässen u. insb. Götzenbildern). So Böttch. (wie schon Simon.), während And. d. letztere Bed. durch laboriose formare vermitteln (wie עֲצָבִים 127, 2 labore parta = יָגִיעַ). Die gramm. Form. betr., so halte ich das Dagesch f. im 2. Rad. mit Stier für ebenso euphonisch wie in עֲצַבִּים im dritten (v. עָצָב wie קָטָן u. dgl.); u. zwar nicht nur im st. cstr. pl. עַצְבוֹת׳ wie עַצְבֵי׳, sond. auch im Sing. עַצְבַת u. עַצָּבֶת Spr. 10, 10 (st. עֲצָבֶת), also nicht v. עַצָּבָה (Sim.), sondern עֲצָבָה (Fem. v. עָצָב) st. cstr. עֲצֶבֶת, wie עֲטֶרֶת, עֲצֶרֶת.

Rede ist, wäre bedenklich u. die Bed. *eilen* ist nur im Pi. gebräuchl.: im Kal. nur *kaufen, erkaufen* Ex. 22, 15 näml. zum Weib d. i. heuraten (vgl. מֹהַר v. d. Kaufpreis wodurch ein Weib v. d. Vater erkauft wurde). So auch hier einige ältere Ausll.: *sie erkaufen* d. i. erwählen sich *einen andern* zum Gott (מהר = נתן מֹהַר *munera offerre, dotare*), mit Bez. auf d. gangb. Bild der Ehe für d. Verh. zu Gott u. der Hurerei für Götzendienst, wie S. BEN MELECH (u. schon in der CHALD. als erläuternder Zusatz zu „rückwärts eilen"), CALV. SCHM. u. noch HITZ. (die einen anderen umwerben): aber in dieser Weise ohne Beispiel, auch nicht passend, weil in jenem Bild der Gott dem Mann entspricht, nicht dem Weib. Vielmehr nach der Grundbedeutung des Worts (מהר wie מחר kaufen מכר verkaufen verwandt מור eig. *tauschen*, vertauschen; s. zu 15, 4) *sie tauschen einen andern ein* d. i. vertauschen den angestammten wahren Gott mit einem falschen. Ebenso המיר in dems. Sinn 106, 20. Jer. 2, 11 (ein Tausch dessen Natur dort V. 13 u. 17, 13 durch d. Worte „sie haben verlassen den Brunnen lebendigen Wassers u. sich rissige Cisternen gehauen die kein Wasser halten" veranschaulicht wird); אַחֵר oft insb. von anderen Göttern als Jhvh d. i. Götzen, nicht nur im Plur. mit אלהים (Ex. 20, 3. 23, 13 u. a.), sondern auch im Sing. u. abs. Jes. 42, 8. 48, 11 „meine Ehre gebe ich nicht einem andern" wie hier, ohne Beisatz aus der Sache u. d. Ggsatz V. 2. 5 von selbst klar, aber auch im weitern Sinn von allem andern als Jhvh gültig (Hgstb.). So BÖTTCH. Ew. Hgstb.; letzterer (wie schon Böttch.) zugleich mit gekünstelter Anspielung auf das Bild des Weiberkaufs oder der Ehe in מהר, als „treffende Hinweisung auf die Ungereimtheit des Verhältnisses", dass sie den Mann (Gott) kaufen statt von ihm erkauft zu sein (wie Jhvh that Hos. 3, 2), vgl. Hos. 8, 9. Hez. 16, 33f. — Dieser Satz ist nun ohne Zw. mit den Rabb. u. den meisten Ausll. als Relativsatz zum vorherg. zu nehmen, da nur so das Suff. ם֫ zu seiner sonst nicht ersichtl. Beziehung kommt, u. der Halbv. sonst in 2 Sätze auseinanderfallen würde. Nur würde bei der Text-LA. יִרְבּוּ *viel sind ihre Schmerzen die einen andern eintauschen* (st. die Schmerzen derer welche u. s. w.) das Suff. hart u. unzulässig (49, 14. Hiob 29, 24 enthalten keine solche Verbind.) vielm. עצבות zu erwarten sein (st. cstr. vor ausgel.

Relat. wie V. 3). [Da aber der Relativsatz ohne אשר ganz in die Stelle eines Nomens eintritt (zu 7, 16) so ist der Fall nicht wesentl. anders als z. B. נפשׁו עצל = des Faulen Seele Spr. 13, 4. 14, 13 u. öft.; vgl. Ew. §. 309 c. Dies gilt auch für 49, 14.] Dagegen wenn man mit Ch. Schnurr. Hensl. Rup. Hiph. יַרְבּוּ liest (welches auch Gen. 3, 16. Hiob 9, 17 bei Schmerzen steht), so ist nicht nur das Suff. sondern auch das disharmonirende Geschlecht in יִרְבּוּ in der Ordnung; u. der Relativsatz, der nun das Subj. des ganzen Satzes liefert *(viel machen ihre Schmerzen die einen andern eintauschen)*, bildet eine normale Constr. sowol hinsichtl. seiner Stellung, als Auflösung des Subjects (das gewöhnl. nachsteht Ges. §. 145, 1), wie Jes. 8, 20, als auch hins. der Auslassung des Rel., die zwar in abhängigen Sätzen am gebräuchlichsten, aber auch in der Auflösung eines integrirenden Factors des Satzes nicht selten ist, wie als Subj. Jes. 41, 24 „ein Greuel ist (wer) euch erwählt" 48, 14. Spr. 13, 8 „u. arm wird (wer) nicht auf Rüge hört" (vgl. V. 1. 18. 17, 10). Richt. 5, 14. Koh. 1, 18 (mit Voranstellung des Subj.), als Object Jes. 41, 2 vgl. 48, 14 vgl. Ew. Lehrb. §. 333 b, wo aber mehrere Beispp. als unsicher oder falsch gedeutet zu streichen, wie z. B. Spr. 13, 1). Zum Sinn u. Ggsatz dieses Halbverses vgl. Ps. 73, 27 f. [Es erhellt dass hier nicht von Heiden, sondern von abgöttischen Israeliten die Rede ist, was der Annahme der David. Abkunft des Ps. nicht günstig ist. — Unrichtig Del.: *Sie die viele Schmerzen haben, einen Abgott eingetauscht haben* (die Relat.-Sätze als cas. abs.) — *nicht ausgiessen mag ich ihre* u. s. w.; denn schon der Ggsatz zu V. 2 erfordert in 4a einen selbständigen Satz.] — *Trankopfer von Blut*] sind wol nicht, wie die meisten Ausll., eigentl. zu verstehn von wirkl. aus Blut bestehenden oder mit Blut gemischten Trankopfern, als heidnische Sitte die aber im Alterth. nicht nachzuweisen ist (JDMich. mos. Recht §. 70); auch wol nicht bildl. Opfer dargebracht von einer mit Blutthaten u. Raub erworbenen Habe, vgl. Jes. 1, 15. 59, 3. Hos. 6, 8. Spr. 15, 8. 21, 27 (Kimchi, ben Melech, Stier, Del.): sondern *vergleichend* = so abscheulich *als ob sie von Blut* [Menschenblut, Hos. 6, 8. Jes. 59, 3] *wären* st. von Wein, wie Jes. 66, 3 die v. Gott verabscheuten Opfer gradezu mit Menschen-, Hunde- u. Saublut-Opfer gleich-

gestellt werden (Schnurr. Hgstb.). [מִן vom Material, wie Am. 4, 5. Ps. 45, 14 u. a. Gezwungen Hitz. nach dem Vorgang von Paulus: „weniger will ich spenden ihre Trankopfer als Blut“; מִן comparativ.] — *Ihre Namen*] nicht die Namen der Götzendiener sondern der Götzen selbst die jene verehren u. im Munde führen, namentl. beim Schwur (Ex. 20, 7); vgl. Ex. 23, 13 „den Namen anderer Götter sollt ihr nicht nennen, u. nicht soll er gehört werden aus eurem Munde“, Hos. 2, 19 „u. ich entferne den Namen der Baal aus ihrem Munde u. nicht werden sie ferner genannt werden mit ihrem Namen“. So richtig Calv. Grot. Böttcher (der noch קרא בְּשֵׁם u. den Gebrauch von שֵׁם = Gott vergleicht) Hgstb. Hitz. [Die Plur. Suff. in נסכיהם u. שמותם kann man dabei auf das Collect. אחר, oder besser mit Böttcher auf die Götzendiener beziehen; ihre Namen = die von ihnen im Mund geführten.]

V. 5 ff. Gegensatz des Dichters u. Rückkehr zu dem an die Spitze gestellten Hauptsatz: er finde s. höchstes Gut in Gott allein als Quelle aller wahren Güter, im Ggsatz mit den falschen u. vergängl. Gütern d. Weltmenschen, vgl. 4, 7 ff. 17, 14 f. 73, 25 ff. Matth. 6, 19 f. 24 (s. Calv.). מְנָת חֶלְקִי] gehäuft st. חלקי allein (über מנת nach Form u. Bed. s. zu 11, 6). חלק ist d. aus einem Gemeingut jedem Einzelnen in d. Vertheilung zugefallene Antheil, Eigenthum (peculium). In relig. Sinn heisst so Jhvh: zunächst als Gott Israels (ח׳ יעקב, s. Lex.), so wie umgekehrt das Isr. Volk Gottes Eigenthum (נַחֲלָה, סְגֻלָּה), zufolge des sog. theokrat. Verhältnisses d. i. des Rathschlusses der Erwählung, im Ggsatz mit andern Völkern denen andere Götter zugetheilt sind Deut. 4, 19 f. 32, 8 f., vgl. Jer. 10, 16. Jes. 57, 6 [105]); dann aber auch im Privatverhältniss zu den einzelnen Frommen, die in ihm ihr *Theil* d. i. höchstes Gut u. Glück finden, wie 73, 26. 119, 57. 142, 6; u. so hier = טוֹבָתִי V. 2. Dieser Gebrauch des Worts lässt sich aus zwei gangbaren Bildern ableiten, zwischen denen die Ausll. getheilt sind: 1) einer Landvertheilung, wie in

[105]) was zwar ein mehr rhetorischer Ggsatz u. menschl. particularist. Bild ist, u. jedenf. die eigne Erwählung von Seiten der Völker einschliesst: aber auch als Verhängniss u. Fügung Gottes im grossen gesch. Gang der göttl. Weltregierung s. Wahrheit hat, nach der Anschauung der Propheten wie des Ap. Paulus Apg. 17, 22 ff. Röm. 1, 19 ff. 2, 12 ff.

κλῆρος; 2) einem Gastmal, unter dessen Bild öft. göttl. Güter u. Wohlthaten beschrieben werden, wie 22, 27. 23, 5. Spr. 9, 2 (vgl. Matth. 22, 1 ff. Luc. 14, 16 ff.); u. darauf weist hier sowol *mein Becher* als מְנָת = *Portion* hin: denn die Portionen eines solchen heissen gew. מָנָה (st. cstr. מְנַת), aber auch häufig חֵלֶק; beide auch übergetr. auf d. Antheil der Priester an d. Opfern d. i. die ihnen zukommenden Opferstücke (s. zu 11, 6). Mit Beziehung auf diese Opferstücke heisst nun Num. 18, 20. Deut. 10, 9. 18, 1. 2 Jhvh das Erbtheil (חֵלֶק וְנַחֲלָה, eine sonst von dem jedem Stamm zugefallenen Landbesitz gebräuchl. Formel) der Priester, sofern sie dieselben in Gottes Namen u. in s. Dienst statt eines Landesantheils, wie die übr. Stämme, erhalten (vgl. noch Jos. 13, 14. 33. 14, 3. 18, 7). Diese Bezieh. will Hgstb. mit Schm. u. a. hier anwenden, mit dem Sinn: wie die Leviten sich dort an Gott genügen lassen u. ihn als reichen Ersatz für alle andere Güter betrachten sollten, so will hier der Dichter für Gott u. s. Güter auf die Scheingüter dieser Welt verzichten. Der Sinn wäre gut: allein dann würde auch derselbe Ausdruck ח׳ ונ׳ wie dort zu erwarten sein; u. da dieser sich überall in den betreff. Stellen auf die Landvertheilung unter die Stämme u. die Ausschliessung des Stamms Levi davon bezieht, so ist es kaum denkbar dass חלקי hier, mitten zwischen מנת u. כוסי stehend, welche beide auf das Bild des Gastmals unverkennbar hinweisen, in jenem Sinn stehn sollte. [Besonders spricht das damit verbundene מנת dagegen, da weder das Verb. noch das Nomen מנה in Bezug auf zugetheilten Landbesitz vorkommt (weil es eigentl. „zuzählen, in einzelnen Stücken zutheilen" bedeutet).] Vielmehr muss חלקי in demselben Bild wie jene beiden eng mit ihm verbundenen stehn: also wol ׳מנת ח von der Essportion wie כוסי v. d. Trinkportion; u. כוסי ist ohne Zw. ebenfalls mit מנת zu verbinden wie 11, 6. [So auch Böttch. Allein diese Detailausführung des Bildes wäre doch nicht grade geschmackvoll. Weder der Ausdruck מנה, der auch im allgem. Sinn vorkommt (Jer. 13, 25. 2. Chr. 31, 3. Neh. 12, 44. 47), noch das allerdings mit von מנת abhängig zu machende כוסי nöthigt dazu (vgl. 11, 6). Besser bleibt man bei dem allg. Begr. des Besitzes, Eigenthums stehen, der erst in dem Zusatz וכוסי mit dem specielleren der Trinkportion vertauscht wird, um auszu-

drücken dass d. Psalmist v. seinem höchsten Gut auch Genuss (innere Seligkeit d. Gottesgemeinschaft, aber auch äusserer Schutz u. Segen) habe, wie im 2. Gl. mit dem des zugetheilten Landbesitzes, das dann in V. 6 festgehalten wird.] Schon im 2. Gl. tritt nämlich dieses Bild in גּוֹרָלִי ein: allerdings ein schneller Wechsel des Bilds, der aber auch sonst häufig ist (vgl. 10, 9. 11, 6). — *Du hältst mein Loos*] bezeichnet Gott jedenf. als den Urheber seines Glücks: dass es ihm von Gott beschieden ist u. aus seiner Hand kommt. גּוֹרָל (eig. *ψηφος*, Steinchen) v. den *Loosen* die aus einer Urne hervorgehn (fallen, geworfen werden u. dgl., s. Lex. unter גורל): wie sonst die Loose zur Vertheilung eines Landbesitzes od. einer Beute, so hier das Loos des Dichters, d. i. sein Geschick, das ihm v. Gott beschiedene Theil von Lebensglück u. Gütern, nach einem in allen Sprachen gangbaren Bild; hier entlehnt von der Verloosung des heil. Landes unter d. Volk Gottes, s. Stämme u. einzelnen Glieder, die als Handlung Gottes (wie alle Entscheidung durchs Loos) — ebenso wie der dadurch verliehene Besitz des heil. Landes — im A. T. Symbol u. Typus aller Verleihungen der königl. Gerechtigk. u. Gnade Gottes — wie auf heidn. Standpunct als Zutheilung (*αἶσα, μοιρα*) des blinden Verhängnisses — u. Grundlage u. Inbegriff alles göttlichen Segens geworden ist (mit diesem Bild hängt auch im folg. V., wo es fortgesetzt ist, der Ausdr. *fallen* als Folge zusammen). — תמך] eig. *fassen, anfassen,* mit der Hand (dah. mit בְּ u. mit Acc. = אחז, משך, תפשׂ) heisst sowol *in der Hand halten, tenere,* auch *handhaben,* z. B. das Scepter Am. 1, 5. 8 die Spindel Spr. 31, 19 (vgl. תפשׂ Gen. 4, 21 die Harfe handhaben); als *mit der Hand unterhalten, stützen,* aufrechthalten, *sustinere,* öft. von Gott, der den Frommen stützt, aufrechthält mit s. Rechten (41, 13. 63, 9. Jes. 41, 10. 42, 1), damit er nicht wanke (vgl. V. 8 mit 17, 5); also immer die Anschauung der *Hand* als Werkzeug miteinschliessend. [Letztere Bedeutung passt aber nicht wol zum Obj. Auch darf man nicht erklären: du hältst mein Loos in der Hand oder handhabst es um es zu werfen, mir zuzutheilen, was nicht zum Parall. passt. Vielm.: *du hältst es fest so dass niemand es mir entreissen kann;* dass תמך diese Bedeut. haben kann erhellt aus Spr. 4, 4 (parall. שמר); vgl. auch V. 11 בימינך נעמות.] Dass im 1. Gl. Gott

selbst sein Loos ist, im 2. Gl. es in d. Hand hält (woran Olsh. Anstoss nimmt), ist nicht unverträgl., sondern nur eine verschiedene Wendung desselben Gedankens. Erheblicher ist das gramm. Bedenken gegen die Form תּוֹמִיךְ als Partic. st. תּוֹמֵךְ, die allerdings nicht mit יוֹסֵף Jes. 29, 14. 38, 5 (welches 3. fut. Hiph. bei הֹסִיף ist, wie Jes. 28, 16 הִנְנִי יִסַּד, A. Schult. l. hebr. institt. 298, Böttch.) belegt werden kann, u. ganz wie ein fut. Hiph. v. ימך aussieht. Dies nimmt Schult. a. a. O. wirklich hier an, aus angebl. Arab. ومك amplum esse, also Hiph. *amplificas sortem meam* (dem Hgstb. u. a. folgen): was aber weder im Hebr. noch selbst im Arab. als Verb. zu finden ist, auch keineswegs (wie Hgstb. meint) einen für diesen Zshang sehr passenden Sinn geben würde; besser Böttch. u. Köst. als Metapl. von מוּכַךְ oder מוּךְ (wie נוֹעַז v. עזז, הֵימִיר v. מור u. viel dgl.) *sinken* Hiph. *du lässest sinken d. L.* d. i. fallen = הַפַּלְתָּ, wie 22, 19 u. öft.: aber in solchem Sinn unerhört. Andere Vermuthungen (wie Ew. dass es Nominalform = Besitzung, Böttch. Neue Ährenl. dass es Diminutivform von תֹּמֶךְ = kleines Besitzthum, Kleinod) sind noch unstatthafter. Es wird also am gerathensten sein sich vorläufig mit der Entschuldigung der Form durch uncorr. Orthographie st. תּוֹמֵךְ (Ges. Lehrg. §. 91 A. 15) zu begnügen [zumal sich 2. Kön. 8, 21 die analoge Schreibweise סוֹבִיב findet; vgl. Ges. §. 50 A. 1] [106]).

6. Seine Zufriedenheit mit diesem Loose, mit Forts. u. Ausführung des Bildes v. d. Vertheilung des heil. Landes. חֲבָלִים] st. Sing. חֶבֶל eig. *Messchnur,* dah. oft meton. *abgemessenes Stück Land, Erbtheil* = נַחֲלָה, wie גּוֹרָל, womit es Jos. 17, 14 parall. steht. — נפל] *fallen* eig. von Loos gesagt (Jon. 1, 7. Hez. 24, 6), welches geworfen wird (הִשְׁלִיךְ, יָרָה, הִפִּיל); hier v. חֶבֶל (wie Jos. 17, 5. Richt. 18, 1 u. הִשְׁלִיךְ ח׳ Mich. 2, 5): nicht sofern das betr. Landstück erst gemessen dann verloost wurde (de Muys), auch nicht weil man sich der Stricke auch irgendwie zum Loosen bediente (Olsh.), vgl. zu 78, 55, sondern weil der Sache nach gleichbed. u. Wechselbegriff mit גורל. Hier mit לָ

[106]) [Olsh. emendirt תּוֹסִיף: du wirst mein Erbe bleiben. Hitz. Comm. corrigirt zuerst תָּמִיד will aber dann (laut der Verbesserungen) lieber תּוֹמִיךְ aussprechen; Anspielung auf das חֲמֻדִים durch welches sich David damals grade habe rathen lassen (1. Sam. 30, 7 vgl. hier V. 7).]

*zufallen*, wie Num. 34, 2. Richt. 18, 1 u. a. Hgstb. läugnet daher die Beziehung auf das Fallen des Looses, aber mit Unrecht: denn überall steht die Phrase nur von verloosten Landtheilen, stets mit בְּנַחֲלָה. — בַּנְּעִימִים] nicht in lieblichen Gegenden (in amoenis sc. locis), sondern abstr. Plur., wie fem. נְעִימוֹת V. 11 = *in Lieblichkeit*, auf liebliche Weise, ganz wie Hiob 36, 11 parall. בַּטּוֹב (Böttch. wie schon Chald.); vgl. zu 12, 3. — אַף] lässt sich hier mit Kimchi in eig. Sinn *auch* (bestätigend u. steigernd) anwenden, sofern in diesem Glied die objective Thatsache des ersten Glieds auch subj. v. d. Gefühl d. Dichters anerkannt u. bestätigt wird; wie noch zweimal in diesem Ps. V. 7. 9. — נַחֲלַת] die Endung תַ ist hier u. in einigen andern Fällen nicht, wie gew. angenommen wird, poet. oder alterthüml. Form st. הַ (Ges. Lehrg. §. 116, 1. Gr. §. 80, 2 A. 2, b. Ew. Lehrb. §. 173d, Olsh. S. 203, wie Kimchi), aber auch nicht gleicher Art mit der zu 11, 6 erklärten Endung תַ (verlängerter st. cstr. von Wörtern 3. He), weil sie an Wörtern erscheint die ihren 3. Rad. nicht verloren haben, sond. apokopirte Flexions-Form des Fem. הַ: entw. aus תַי, od. aus d. Accus. תַה (s. zu 3, 3), wie sich in allen Fällen genügend nachweisen lässt u. für uns. Fall nun auch v. Ew. in d. 3. Aufl. anerkannt worden ist).

a) Aus תַי: so hier st. נַחֲלָתִי, wie der Sinn erfordert = parall. חֶלְקִי, גּוֹרָלִי V. 5 (schon v. JDM. vermuthet). Noch augenscheinlicher in זִמְרָת Ex. 15, 2 (wiederh. Jes. 12, 2. Ps. 118, 14) hinter עָזִּי (u. viell. durch d. folg. יָהּ veranlast); u. in שְׁנָת Ps. 132, 4 wo die Wegwerfung d. ersten Silbe in שְׁ sich nur aus d. vollst. Form שְׁנָתִי begreift; dahin gehört auch wol מַעֲכָת Jos. 13, 13 neben גְּשׁוּר als Volksname st. מַעֲכָתִי u. גְּשׁוּרִי, wie dicht vorher im 1. Halbvers u. V. 11. Es ist dieselbe Apok. die im Syr. Suff. ־ִי überh. in der Ausspr. herrschend geworden ist.

b) Aus הַ in הַ in אֶפְרָתָה Gen. 48, 7 aus אֶפְרָתָה 35, 19 Acc. d. Orts (vgl. V. 16), wie sonst stets; ebenso בַּעֲלָת Jos. 19, 44. 1. Kön. 9, 18 st. בַּעֲלָתָה v. בַּעֲלָה Jos. 15, 9. 10. 11 (u. dies urspr. wol Acc. v. בַּעַל = vollst. קִרְיַת בַּ, sonst Kirjath-Jearim, der sich durch falschen Accent in ein Fem. verwandelt hat, wie עַזָּתָה); ferner עֶזְרָת Ps. 60, 13. 108, 13 Acc. des Zwecks hinter הָבָה־לָנוּ (vgl. עֶזְרָתָה in ders. Cstr. 44, 27. 63, 8. 94, 17 u. zu 3, 3); u. in מָחֳרָת (מִמָּחֳרָת, לְמָחֳרָת) st. מָחֳרָתָה Accus. der Zeit (vgl. מָחֳרָתָם 1. Sam. 30, 17 nunnirter Accus. wie d. correl. רוֹנָם, שִׁלְשָׁם u. dgl., s. m. System der Sem. Demonstrativbild. in d. ZS. f. K. d. Morgenland. II, 464 ff.). Auch מַעֲכָת Jos. 13, 13 würde hieher gehören wenn es dort als Stadtname stünde.

שָׁפְרָה עָלַי] im Hebr. als Verb. nur hier, aber im Aram. gangb. in d. Bedeut. *schön, gut sein* = טוֹב, im Chald. Dan. 4, 24 in ders. Constr. mit עַל, u. mit קֳדָם 3, 32. 6, 2: eig. ist *schön* od. *gut vor mir* = לְפָנַי, בְּעֵינַי in meinen Augen, also s. v. a. das gangbare טוֹב בעיני; auch s. v. a. *ist schön für mich,* d. i. ist mir angenehm, gefällt mir, ganz wie 104, 34 יֶעֱרַב עָלָיו (eig. sei süss für ihn d. i. gefalle ihm) u. Hez. 16, 37 u. mit לְ Jer. 6, 20. 31, 26. So auch allgem. gefast. Aber Hgstb. künstelt wieder: *ein Erbtheil, es ist schön* = ein Erbtheil welches schön ist, *ist über mir* = bei mir, in m. Besitz, zus. ein schönes Erbe ward mir; ganz verkehrt.

7. Preis Gottes dafür dass ihm dieses beste Theil geworden. *Der mich berathen*] ist nicht im prakt. Sinn zu verstehn: der mich versorgt hat, näml. mit dem vorher beschr. Gut = *consuluit* mihi (wie Knapp u. früher Ges. u. de W.), was im Hebr. unerweisl.: sondern der mir gerathen, guten Rath gegeben hat, יעץ (wie stets) mit d. Accus. des Suff. Ex. 18, 19. Num. 24, 14. 1. Kön. 1, 12. 12, 8—13. Jer. 38, 15. Der Gegenstand des Raths ist nach d. Zshg. am natürlichsten das V. 5. 6 geschilderte Gut, näml. dieses zu s. Theil zu erwählen (Kimch. Calv. Ros. Hgstb. u. a.); nicht allg. moralisch: in s. Wegen zu wandeln, ihm anzuhangen, treu zu bleiben u. dgl. (Is. de W. Olsh. u. a.). Diese Wahl schreibt er mit Recht dem Rath Gottes zu, d. i. dem Antrieb des heil. Geistes, dem das ganze Gebiet des Glaubens u. alle höheren Regungen u. Entschliessungen angehören; sieht also darin eine Gabe der göttlichen Gnade, wofür er hier Jhvh *preist.* Darum hört sie aber nicht auf s. eigne Wahl u. freie That zu sein (wie Olsh. sehr unbiblisch schliesst), so wenig wie der v. Gott gesandte „böse Geist" oder die göttl. verhängte Bethörung u. Verstockung auf bibl. Standpunct damit die eigne Schuld ausschliesst; wie denn überh. in geistl. Dingen menschliches u. göttliches nicht aussereinander sondern ineinander liegen (d. h. nicht einen mechanischen sondern einen organischen Gegensatz bilden). Dah. wird im 2. Gl. die Mahnung mit demselben Recht seinen *Nieren* = seinem Herzen (s. zu 7, 10) d. i. dem heil. Geist in s. Innern zugeschrieben. — יִסְּרוּנִי] (verwdt. יָשַׁר, אָשַׁר, u. andrerseits אסר) eig. *zurechtweisen* (näml. auf den rechten Weg) = *corrigere,* mit Wort u. That (Zucht), fasst sowol nega-

tive als positive Weisung in sich: *warnen, abmahnen* (Jes. 8, 11 mit בִּן, vom falschen Weg u. Gut, was Kimchi hier anwendet), u. *ermahnen, lehren* öfters von göttl. Unterricht 94, 12 parall. לַמֵּד Jes. 28, 26 par. תּוֹרָה Deut. 4, 36 u. a. Als Ggstand der Weisung nimmt man gew. Dank gegen Gott an, also parall. mit *preisen:* aber in d. Zshg. scheint der Nachdruck des 1. Gl. vielmehr auf dem *Rath Gottes* zu liegen, u. damit die *Weisung der Nieren* im Parallel. zu stehn, folgl. auch denselben Inhalt zu haben, als Nachhall der göttlichen. So schon Calv. Das Perf. ist als allgem. Zeitform gebraucht, von dem was schon oft geschehen u. jederzeit noch geschieht, wie aus dem Plur. *in den Nächten* erhellt (Calv.). — אַף *auch*] bezieht man gew. auf die folg. *Nächte* (auf die durch ihr Voranstellen ein Nachdruck gelegt zu sein scheint): selbst in d. Nächten (treibe ihn s. Herz zum Preis Gottes), wo doch „die ganze Welt schläft" (Hgstb.), also allezeit, unablässig. Allein da diese sonst im A. T. grade als die beste u. gelegenste Zeit für solche Dinge stehn (s. zu 4, 5), also in dieser Hins. keine angemessene Steigerung darbieten, so dient wol אַף eher zur Anknüpfung des ganzen Satzes, wie denn auch V. 6 u. 9 (wie 68, 17) das Nomen des Satzes dabei ohne Nachdruck voransteht.

8. An den letzten Satz des vor. V. schliesst sich in diesem ein entsprechender: *Ich stelle Jhvh vor mich allezeit*] d. i. habe ihn stets vor Augen u. im Herzen, denke stets an ihn (ebenso נֶגְדִּי 18, 23. Jes. 49, 16 „deine Mauern sind stets vor mir"); näml. als seinen Führer auf d. Lebenswege; insofern aber dieser im 2. Gl. insbes. als Beschützer erscheint, ist es das Auge des Vertrauens das er stets auf ihn gerichtet hält, vgl. V. 1. — מִימִינִי] poet. kurz st. מִ׳ הוּא *er ist zu m. Rechten* (mit Auslass. des Subj., wie 22, 29 וּמִשֹּׁל st. מִ׳ וְהוּא 55, 20 וְיֹשֵׁב 112, 4 וְרַחוּם); vollst. מִ׳ הוּא עֹמֵד *er steht zu m. Rechten,* wie 109, 31. *Zur Rechten stehn* oder *sein* Bild des Schutzes: wie 109, 31. 110, 5. 121, 5. — כִּי] ist wol Causalpart. *denn,* als Grund des Vertrauens. And. *wenn,* als Vordersatz zum folg.

V. 9—11. Selige Folgen, Früchte davon dass er Jhvh zu s. Theil erwählt hat. Zunächst in Folge seines Schutzes Sicherheit u. Getrostheit gegen Gefar u. Tod (V. 9. 10); dann die positiven Freuden der Gottseligkeit (V. 11). Vgl. 4, 8. 9.

*Darum*] zunächst wegen des göttl. Schutzes V. 8, aber wol auch auf alles was ihm Gott ist auszudehnen. — לְבִי שִׂמַּח] vgl. 4, 8. — כְּבוֹדִי] = *m. Seele* (s. zu 7, 6), wie richtig Syr. Ch. אַיקָרִי. Die Übers. *meine Zunge* bei Al. V. Ar. gründet sich wol nicht auf eine andre LA., sondern wie bei einigen älteren Ausll. auf exeg. falsche Folgerung aus Stellen wie 30, 13. 108, 2 (vgl. Bucer bei Ros.). — *Auch mein Fleisch ruht in Sicherheit*] verstehn schon ältere Rabb. (bei Kimchi) u. die christl. Ausll. die der Mess. Deutung zugethan sind in demselben Sinn wie d. folg. V. nach dieser Deutung, v. d. sichern Grabesruhe des Leichnams des Messias, bewahrt vor Verwesung. Allein das widerstreitet schon allem Sprachgebr.: 1) בָּשָׂר ist niemals Leichnam sondern stets lebendiger Leib, u. im Parall. mit *Seele* u. *Herz* mit diesen eine Umschr. des ganzen Menschen nach Leib u. Seele (vgl. 63, 2. 73, 26. 84, 3; auch 31, 10); 2) לבטח שכן (ישב) bezeichnet stets ein ungestörtes Wohnen im Lande u. sorglosen behagl. Zustand, des Volks wie des Einzelnen (vgl. zu 4, 9); wie schon Hgstb. bemerkt hat.

10. Grund u. Inhalt seiner Freudigkeit u. Getrostheit mit כִּי: d. Zuversicht dass Gott ihn nicht dem Tod u. Grab preisgeben, sondern ihn Leben u. Wonne in s. Nähe schmecken lassen werde. *Du wirst m. Seele nicht lassen der Hölle* u. s. w.] spricht nicht nothwendig die Hoffnung der Rettung vom Tod überh., also der Unsterblichkeit aus, sondern kann nach d. Sprachgebr. auch bloss Rettung von einer grade drohenden Todesgefar bedeuten, wie am deutlichsten 30, 4 „du hast heraufgezogen aus der Hölle m. Seele, m. Leben gerettet aus den in die Grube Hinabgefahrenen“ (vgl. 9, 14 „erhöhen aus d. Thoren des Todes“); u. so die meisten Neueren, auch Hgstb. u. Hofm. Auf d. andern Seite ist aber auch die Möglichkeit der Hoffnung in jenem höhern Sinn nicht zu läugnen: dass der Fromme dem Tod überh. nicht zur Beute, sondern ewiger Gemeinschaft mit Gott theilhaftig werde, welche in mehreren Stellen der Pss. unverkennbar als kühne Ahnung hervorbricht, wie 49, 16. 73, 23ff.[107]); u. dass sie auch hier anzunehmen,

---

[107]) Über d. Entstehung u. den innern Zusammenhang dieser Ahnung mit d. alttest. Bewustsein s. Tholuck Pss. Einl. §. 4, 4 u. m. Abh. über

dafür spricht nicht nur die ganze Haltung des Ps., der grade die Idee oder Gesinnung woraus jene Ahnung entsprungen ist — näml. d. lebendige Bewustsein in Gott s. einziges wahres Gut zu haben — zum Hauptgegenstand hat, sondern auch *der Weg des Lebens* u. die *Wonne bei Gott* im folg. V., die auf mehr als blosse Lebensrettung in Gefar deuten, welche in diesem Zshang etwas kahles u. nüchternes haben würde (wie schon Calv. fand). So neuerdings Clauss (ausf. S. 220—27 mit manchen richtigen neben schiefen Gründen) Ew. Thol. [Allein diese Annahme stimmt nicht dazu dass V. 10 Begründung von V. 9b ist; u. in 10b wäre ja dann die Hoffnung ausgesprochen dass Gottes Begnadete, wie Henoch, überhaupt den Tod nicht sehen werden, was natürlich noch etwas anderes ist als die Ahnung eines jenseitigen Schauens Gottes. In V. 11 liegt allerdings der Keim aus dem sich der Glaube an ein ewiges Leben mit innerer Nothwendigkeit entwickeln muste, aber noch nicht dieser Glaube selbst.] עזב] mit לְ *überlassen, preisgeben* = προδουναι, wie 49, 11 u. a. Im zweiten Gl. wird der persönl. Satz auf die Frommen überh. ausgedehnt, oder umgekehrt mit d. allgem. Satz gestützt, vgl. 30, 5. — חֲסִידֶךָ], wie nach d. Kethibh zu lesen (s. krit. Note),

---

d. Stellung u. Bedeutung des B. Hiob im A. T. in d. Deutschen ZS. 1850 No. 35 S. 276—78; vgl. auch Öhler V. T. sent. de rebus post mort. fut. 37 ff. 40 f. 71 ff.

V. 10. Kethibh חסידיך d. i. Plur. חֲסִידֶיךָ, dagegen Keri (welches hier wie gew. in solchen Fällen in der Form der masor. Bemerkung יַתִּיר יוֹד d. i. *Jod ist zu streichen* enthalten ist) liest den Sing. חֲסִידְךָ. Letzteres hat hier ein grösseres Gewicht als gew.: denn es wird nicht nur von sämmtl. alten Überss. ausgedrückt (u. so im N. T. Apg. 2, 27. 13, 35 angeführt), sondern auch von den meisten Hdss. (269, mehr als d. Hälfte der im Ps. verglichenen) u. den ältesten Ausgg. als Text-LA. gegeben (über die letzteren s. Aurivill. dissertt. ed. Mich. S. 123—138, der d. Ausg. v. Jakob ben Chajim — d. sog. zweite Bomberg. Rabb. Bibel Ven. 1526. fol. — als die erste bezeichnet welche d. heut. Kethibh חסידיך nebst d. Keri חסידך am Rand hat; über d. Hdss. Kennicott diss. I. super rat. text. Hebr. ed. Teller S. 488, diss. II, 107. 337. 449. 548, diss. gen. ed. Bruns S. 22; vgl. de Rossi varr. lectt. IV, 9 ff. scholl. critt. 98 f. Jahn Einl. in d. A. T. I, 521 ff.). Auch sollen es grade die älteren u. besseren der heutigen Hdss. sein welche den Sing. haben, u. unser Kethibh sich nur in einigen der neuesten finden, wie Kennicott diss. II, 337. 449 zunächst nur in Bez. auf die damals allein von ihm verglichenen 32 Engl. Hdss. (von denen 28 jene LA.

eig. *deine Begnadeten* d. i. deine Frommen (s. zu 4, 4). — נתן] mit Accus. u. folg. לְ des Inf. eig. *dahingeben* zu etw., d. i. zulassen, geschehen lassen. — שַׁחַת] viele nach Al. (διαφθορα) u. allen alten Überss. *Verderben, Verwesung* (noch ausf. vertheidigt v. Clauss S. 219 f. u. wieder von Ed. Böhl zwölf Messian. Pss. Basel 1862 S. 25 ff.): aber im Hebr. Sprachgebr. nicht sicher erweisl. u. hier keinenf. anzunehmen, vielm. *Grube, Grab* = בור (vgl. 7, 16), welches, wie öft., im Parall. mit der *Hölle* als Ausdr. des Todes wechselt. — ראה שׁ׳] ganz wie hier 49, 10 (worin ראה = erfahren, s. zu 4, 7 u. Rup.).

11. Die positive Ergänzung des vor. Verses *Weg des Lebens*] (d. i. zum Leben) verstehn die Neueren gew. nur oder auch neg. v. Rettung des leibl. Lebens aus Gefaren (wie V. 10): aber nach d. Parall. ist es pos. Leben = Heil, Seligkeit; hier geistig seliges Leben in Gott d. i. in d. Gemeinschaft mit Gott (Calv.), vgl. v. d. Wonne bei Gott die über alle Welt-

haben), aber de Rossi de Hebr. typogr. orig. 89 (ed. Hufnag. 122) v. d. Hdss. überh. behauptet; wogegen die Vertheidiger des Keth. (Fischer prolus. VII de vitiis lexx. N. T. 186, Stange anticr. in locos Pss. 110 f., Bruns zu Kennic. diss. gen. 23), indem sie dies v. d. heutigen Hdss. anerkennen, d. höhere Alter der der Masorah bei ihrer Feststellung des Keth. zu Grunde liegenden Hdss. u. das noch höhere des v. Ps.-Hieronym. (opp. Hieron. ed. Froben. VIII fol. 10a) befolgten Denkmals geltend machen, wozu Bruns zu Kennic. diss. gen. S. 23 ff. noch die LA. einiger der ältesten Span. Hdss. (vgl. Sal. Norzi zu d. St.), u. das Zeugniss der Mas. in einer derselben zu Deut. 33, 8 (wonach חסידך ausser jener Stelle nur noch Ps. 89, 20 vorkommt) hinzufügt. Allein wie alt u. verbreitet auch das Keri sein mag, so erklärt sich seine Entstehung, bes. bei d. alten Überss., hinlängl. aus s. exeget. Leichtigkeit, u. seine Herrschaft bei d. Juden aus d. Jüd. Praxis hins. des Keri überh. (der auch die Rabb. in d. Regel folgen), bei d. Christen aus d. dogmat. Interesse (das sich hier besonders heftig äussert), u. kann um so weniger gegen die v. d. Mas. bezeugte Text-LA. beweisen, je auffallender diese in d. Parall. u. ganzen Zshang auf d. ersten Blick ist, u. je weniger sie als Correctur zu begreifen steht. Auch darf man d. Plur. nicht etwa mit Fischer u. Stange als plur. maj. st. des Sing. erklären (was bei diesem Wort unerhört), sondern als wirkl. Plural u. Ausdehnung des Satzes auf die Frommen überh., wie Ros. u. die meisten Neueren (vgl. 30, 5 ähnl. Dank der חֲסִידָיו im Plur. unmittelbar hinter d. persönl. Wohlthat V. 4); während Hitz. früher das Keri im Interesse seiner eigenth. Deutung des Ps. vorzog, u. jetzt das י in יָךְ nur als orthogr. Zeichen dass nicht דָךְ, sondern die Pausalform דָ֫ךְ auszusprechen sei, betrachtet wissen will.

freude geht 4, 7f. 17, 14f. 23, 5f. 27, 4. 13. 36, 9f. 63, 2ff. 73, 23ff. So „Weg des Lebens“ oft in d. Sprüchen 2, 19. 5, 6. 6, 23. 10, 17. 15, 24 (auch „Baum des Lebens“ 3, 18. 11, 30. 13, 12. 15, 4 aus Gen. 2, 9), wie *Leben* überh. im A. u. N. T. (Ggsatz *Tod* = Verderben). — *Kund thun*] entweder in Bez. auf d. Bild des Wegs = zeigen, oder allg. kennen lehren = erfahren, schmecken lassen, wie ידע Jes. 47, 8 u. a. (s. Lex. u. vgl. im bösen Sinn zu 14, 4) u. ראה 4, 7 (s. das.). — שִׂבְעַ] hier Fülle, wie שָׂבֵעַ, Adj. שָׂבֵעַ gew., u. d. Verb. 17, 14. 15; allenf. praegn. Fülle die allein den Menschen zu sättigen d. i. befriedigen vermag, was die Weltfreude nicht kann (Calv.). — אֶת־פָּנֶיךָ] st. לִפְנֵי wie 140, 14 u. öft., u. in ders. Phrase 21, 7. *Vor deinem Angesicht* zunächst sofern alle Freude u. alles Gute gleichs. bei Gott wohnt u. von da ausgeht, wie das Licht u. d. Weisheit Spr. 8; dah. auch der Fromme sie da findet 17, 15. 21, 7. 27, 4. 13. 41, 13 u. a. — בִּימִינְךָ] *in deiner Rechten*, sofern Jhvh der Geber ist, wie Spr. 3, 16 v. d. Weisheit „langes Leben ist in ihrer R., in ihrer Linken Reichth. u. Ehre“. Hgstb. *durch* d. R. (als rettende u. strafende, wie 17, 7), gegen d. Parall. u. mit falscher negat. Beziehung der „Wonne“. — נְצַח] st. לנצח wie 13, 2. *Ewigkeit* von dauernden Freuden, die nur bei Gott zu finden, im Gegensatz m. d. flüchtigen Weltfreuden. Oder etwa hier Freuden des ewigen Lebens bei Gott? Jedenf. nahe daran, u. hier d. Quelle woraus die Idee entsprungen ist: Gott als ewiges Gut (s. zu V. 10).

---

## Psalm XVII.

Gebet um Schutz wider mächtige Feinde.

1. [Ein Gebet von David.]
   Höre Jhvh Gerechtigkeit,
   merk' auf mein Schreien,
   nimm zu Ohren mein Gebet
   mit Lippen ohne Trug.
2. Von deinem Antlitz gehe aus mein Recht,
   deine Augen schauen Rechtschaffenheit.

3. Du hast geprüft mein Herz, untersucht bei Nacht, mich geschmolzen (geprüft):
nicht finden wirst du böses Sinnen in mir;
nicht übertrat mein Mund*).
4. Beim Thun der Menschen, durch das Wort deiner Lippen,
hab' ich gehütet (gemieden) die Pfade des Frevlers;
5. Festhaltend meine Schritte an deinen Geleisen,
haben nicht gewankt meine Tritte.

6. Ich habe dich gerufen, denn du wirst mir antworten, Gott;
neige dein Ohr zu mir, höre meine Rede.
7. Sonderlich erweise deine Gnaden, der du befreiest die Schutzsuchenden,
von Widersachern, mit deiner Rechten.

8. Bewahre mich wie das Männchen des Auges (den Augapfel),
in dem Schatten deiner Flügel wirst du mich bergen,
9. Vor den Ungerechten die mich bewältigt haben,
meine Feinde mit Gier umringen mich.

10. Ihr Herz haben sie verschlossen,
mit ihrem Munde reden sie in Hoffart.
11. Unsre Schritte haben sie jetzt uns umgeben,
ihre Augen richten sie darauf dass sie sich neigen an der Erde.
12. Ähnlich einem Löwen, der sich sehnt zu rauben,
und einem jungen Löwen, sitzend im Versteck.

13. Steh' auf Jhvh, tritt entgegen seinem Angesicht, wirf ihn nieder,
rette meine Seele von dem Ungerechten durch dein Schwert,
14. Von den Leuten durch deine Hand Jhvh, von den Leuten von der Welt:
ihr Theil haben sie am Leben**), und mit deinem Vorrath (Schatz) füllest du ihren Bauch,
sie sind reich an Söhnen, und lassen ihren Überfluss ihren Kindern.
15. Ich durch Gerechtigkeit werde schauen dein Antlitz,
mich sättigen beim Erwachen deiner Gestalt.

---

*) Oder zum folg. V. gezogen:
4. Nicht trat über mein Mund zum Thun der Menschen,
durch das Wort deiner Lippen habe ich gehütet d. Pf. d. Fr.
[Oder: nicht wird es über meinen Mund kommen.]

**) [Oder: von den Leuten deren Theil im Leben von der Welt ist,]

Ein Frommer fleht, mit Berufung auf seine Redlichkeit, um Hülfe gegen boshafte u. mächtige Feinde: getröstet sich aber dem irdischen Glück derselben gegenüber der Seligkeit im Anschauen des göttl. Antlitzes.

Der Gedankengang ist einfach u. in guter Ordnung. Zuerst V. 1—5 Anruf der göttl. Gerechtigkeit (V. 1), mit Berufung auf s. Rechtschaffenheit u. Lauterkeit vor den allsehenden Augen Gottes (V. 2), der auch bei der strengsten Prüfung keine Untreue an ihm finden werde (V. 3), u. an dessen Wegen er stets festgehalten habe ohne zu wanken u. ohne sich auf d. Bahn der Bösen verleiten zu lassen (V. 4. 5). Dann V. 6—12 mit erneuter Anrufung des göttl. Gehörs (V. 6) die Bitte selbst: dass er seine wunderbare Gnade, womit er alle Schutzsuchenden von d. Widersachern mächtig errettet, auch an ihm beweise (V. 7), u. ihn gnädig beware vor boshaften u. übermüthigen Feinden, die ihn rings umlauern u. auf s. Sturz gierig wie Löwen auf ihren Raub bedacht sind (V. 8—12). Daher schliesslich V. 13—15 nochmaliger Aufruf Jhvhs zum rettenden Einschreiten gegen sie (V. 13), die in dem Genuss der Güter dieses Lebens schwelgen womit sie Gott reichlich bedacht habe (V. 14), denen gegenüber der Dichter sich getröstet kraft seiner Gerechtigkeit das Antlitz Gottes zu schauen, u. diesen Anblick noch in seiner ganzen Fülle zu schmecken (V. 15). — Also drei Hauptabsätze oder Strophen. In jedem derselben können wieder zwei kleinere Gruppen unterschieden werden: im ersten a) der Anruf Gottes mit Berufung auf s. Gerechtigkeit im allgem. V. 1. 2, b) die weitere Nachweisung dazu V. 3—5; im zweiten a) die erneute Anrufung des Gehörs u. der Gnadenerweisung Gottes im allg. V. 6. 7, b) die Bitte selbst um Bewarung im vorl. Fall nebst Schilderung der Gefar V. 8—12; im Schlussatz erst d. Aufruf zum Einschreiten gegen die Feinde, nebst Schilderung ihres Weltlebens u. Wohlstands V. 13. 14; dann der Dichter allein gegenüber mit s. himmlischen Trost V. 15. Man kann auch allenf. in allen drei Strophen den Anruf Gottes womit sie beginnen V. 1. 6. 13 allein dem Übrigen, das unter sich näher zusammenhängt, gegenüberstellen; doch hängen sie wieder m. d. folg. zu viel zusammen um es mit Sicherheit thun zu können.

Die Lage u. die Person des Dichters ist aus d. Inhalt so wenig zu erkennen wie in d. meisten Klag- u. Bittpsalmen; dah. nach Hgstb. (wie gew.) aus d. abstr. Person des Gerechten herausgeredet u. Lehrps. für d. Gemeinde. Der eigenthüml. Gebrauch von חֵלֶד u. בַּחַיִּים (letzteres ähnl. wie im Kohel.) kann möglicherweise auf ein sehr spätes Zeitalter herabführen; u. noch mehr בְּהָקִיץ V. 15, wenn es wirkl. vom Erwachen aus d. Tode zu verstehn wäre.

Der Schluss V. 14. 15 hat grosse Ähnlichkeit mit dem des vorherg. Ps. V. 11 vgl. mit d. Ggsatz dort V. 4 ff. Daher u. wegen sonstiger Berührungen die man zw. beiden findet (wie אֶל, בַּל, לְ = hin-

sichtl., u. der Ggsatz mit d. grossen Haufen bei Ew., בִּימִינְךָ, חסה, שָׁמְרֵנִי bei Hgstb.) haben mehrere Neuere beide Pss. nicht nur demselben Verf. beigelegt (Ew.), sondern auch als in genauem Zshang miteinander u. fast einerlei betrachtet (Ven.), oder vom Verf. zu einem Par verbunden (Hgstb., wie er auch zw. Ps. 1 u. 2, 14 u. 15 u. öft. annimmt). Allein die angeführten Erscheinungen finden sich in vielen Pss., u. der Schluss hat auch Ähnlichkeit mit 4, 7 ff. 11, 7 u. a.

1. [Das תְּפִלָּה der Aufschrift, sonst in den 3 ersten Büchern nur noch 86, ist offenbar aus V. 1 entnommen, wie dort aus V. 6, u. bezeichnet eben darum treffend den Charakter des Psalms.] Dieser beginnt wie gew. mit Anrufung Gottes u. seines Gehörs nebst beiläuf. Hinweisung auf s. Rechtstitel dazu, s. gerechte Sache u. Schuldlosigkeit (s. zu 4, 2), die nachher noch weiter bewiesen wird. *Gerechtigkeit*] st. meine G. (wie parall. mein Geschrei u. s. w.), ohne Suff. wie V. 2 מישרים V. 15 צדק Gerecht. aber hier meton. = gerechte Sache (s. 4, 2) oder Klage (wie d. parall. Gebet, Geschrei), weil Ggstand des Hörens nicht eine allgem. Eigenschaft sein kann. And. (wie schon Aq. Hier.) = einen gerechten (d. i. mich als Gerechten). Dafür ausf. Hgstb., weil von einer bes. Sache im Ps. keine Rede sei (?! s. V. 6 ff. bes. V. 13), u. weil die Hoffnung auf göttl. Hülfe nicht auf d. Gerechtigk. der Sache — die auch der Böse haben kann — sondern nur der Person gegründet werden könne; als ob die Gerechtigkeit Gottes keine objective sondern nur eine subjective Grundlage hätte, das Ansehn der Person, u. als ob der Betende bei Anrufung der göttl. Hülfe nicht vor allen Dingen das Bewustsein einer gerechten Sache haben müste, u. erst in zweiter Linie sie mit allgemeineren Gründen oder persönl. Rücksichten (wie die Redlichkeit der Person, oder des Wandels überh., der Gnadenstand bei Gott u. dgl.) unterstützen könnte. Das Richtige auch bei Calv. (der nur unrichtig als zweites d. Gebet selbst, als Ausdr. des Glaubens nimmt, im Gegensatz mit d. stummen Gerechten ohne solchen Glauben, der hier nicht zu suchen); u. bei den älteren prot. Ausll. (wie Calov. JHM.) z. Th. im Ggsatz mit d. Gerechtigk. der Person, aus falschem dogmat. Bedenken gegen diese, welches Hgstb. hier ausf. widerlegt, aber eher V. 3 oder 18, 21 in Betracht kömmt. Gramm. möglich wäre allenf. auch (nach Ges. §. 114, 3 A. 2) יהוה צ׳ *Jhvh* (Gott) *der Gerechtigkeit* d. i. gerechter Gott zu verbinden, indem aus

d. Eigennamen der allgem. Begriff Gott herausgenommen wäre: aber hier jedenf. gegen d. Accente u. den Parall., überh. nicht wahrscheinlich. Bei den Griech. Überss. die so zu verbinden scheinen (Al. Symm. Th.) ἀκουσον κυριε δικαιοσυνης, dürfte der Gen. vom Verb. regiert sein wie V. 6. — רִנָּה] hier nicht Jubel, wie gew., sondern *Rufen, Schreien* [vgl. d. Verb. Spr. 1, 20], insbes. v. Hülferufen, Flehen, neben תפלה wie hier 61, 2. Jer. 7, 16. 1. Kön. 8, 28 (wie רנן v. *Tönen* überh., vgl. Skr. *raṇas* Ton). — בְּלֹא שׂ׳ מ׳] eig. *mit Nicht-Truglippen* (= trügerische Lippen, s. zu 12, 4), d. Ggtheil v. *mit Truglippen*, d. i. nicht mit trüger. Lippen, oder mit L. ohne Trug (Lüge, Heuchelei); Beisatz zu dem Schreien u. Flehen, der zunächst die subj. Aufrichtigkeit (Wahrhaftigk. Redlichk. bona fides) seines Gebets u. der Vorstellungen womit er es unterstützt versichert, damit aber zugleich die obj. Wahrheit der Behauptung seiner Gerechtigkeit im 1. Gl. (womit er einen Parall. bildet) verbürgt, sofern der mit Schuld Befleckte Gott nicht nahen u. s. Gerechtigk. wie ein Gerechter anzurufen wagen darf (s. zu 5, 5); vgl. 32, 2. 66, 18 u. „heilige Hände aufheben" 1. Tim. 2, 8. Im Folg. ist die Wahrheit seiner Versicherung auf Gottes Allwissenheit gestützt.

2. Inhalt der Bitte des 1. V. im allg.: dass ihm Gott sein Recht angedeihen lasse, d. i. Schutz u. Hülfe, als Vollziehung eines Urtheils der göttl. Rechtspflege die er anruft (s. zu 4, 2). Die Imperff. können als Optat. oder Fut., Wunsch oder Hoffnung, mit gleichem Recht genommen werden; der letzte Satz auch als Überzeugung, allg. Satz. משפט] ist hier nicht *Gericht* (wie die alten Überss. u. die meisten Ausll.), sondern das zufolge desselben anerkannte *Recht* (vgl. parall. *Rechtschaffenheit*); daher es *von d. Angesicht Gottes* (als Richters) *ausgeht* (wie Hab. 1, 4) d. i. ausgesprochen u. verwirklicht wird; Hiph. הוֹצִיא מ׳ 37, 6. Jes. 42, 1. 3. 4 = ans Licht bringen (37, 6 *wie d. Licht*, also = aufgehn lassen). — Im 2. Gl. *Rechtschaffenheit schauen*] (d. i. *meine R.*, wie V. 1 צדק) vom Richter wie 11, 4; eig. eine dem Urtheil vorherg. Handlung (wie d. *Prüfen* V. 3. 7, 10. 11, 4), als Grund des Urtheils im 1. Gl.: aber in diesem Zshang = meton. in d. Urtheil als solche anerkennen u. behandeln, das ihr Gebürende zu Theil werden

lassen (wie בחן 11, 5), also in gleichem Sinn wie d. 1. Gl. Unrichtig, namentl. gg. den Parall., Hitz. u. de W. מישרים ח׳ acc. adv. sehen *richtig*, nach Spr. 4, 25 (das aber nicht analog).

3. Schliesst sich an die Versicherung seiner Redlichkeit V. 1 an, wofür er sich hier auf d. eigne Zeugniss des Herzenskündigers beruft, der auch bei der genauesten Prüfung keine Falschheit an ihm finden werde. Das klingt (wie anderw. z. B. 18, 21. 26, 1 ff.) wie naive Selbstgerechtigkeit u. Heiligkeitsdünkel; aber es ist hier nur wie V. 1 Betheuerung der Rechtschaffenheit u. Unschuld d. i. der redlichen Gesinnung, die aufrichtig Gott ergeben u. sich ihrer Treue gegen Gott u. Menschen bewust ist, die sich frei weiss von offnem Frevel wie von geheimer Arglist, u. sich zur Bestätigung auf Gottes, des allwissenden Zeugen u. Richters, eignes Zeugniss berufen darf u. muss, um sich von den Gottlosen u. Heuchlern zu unterscheiden; was mit dem Bewustsein der menschl. Sündhaftigkeit, die vor Gottes Gericht nicht bestehn kann u. seiner Gnade bedarf (wie es anderwärts z. B. 19, 13. 51, 3 ff. 130, 3 sich ausspricht), wol zusammenbestehn kann. Vgl. Hgstb. zu V. 1 (der aber mit Unrecht dieser Gerechtigkeit die „Glaubensgerechtigkeit", als Aufgeben aller „eignen Gerechtigkeit", zur Voraussetzung gibt, die dem A. T. so fremd ist, wie eine zugerechnete fremde G.). — בְּחַנְתָּ u. s. w.] nicht Aufforderung (imper. oder concess. wie Ros. u. a.), was gramm. unmöglich, sondern (wie schon die alten Überss. u. die meisten älteren Ausll.) Perff. als richterl. Handlung Gottes die als schon geschehen vorausgesetzt ist, indem er sich auf ihr Ergebniss beruft. Aber durch d. Nachsatz תִּמְצָא (der gramm. nicht mit jenen Überss. u. Ausll. ebenfalls als Perf., sondern als Fut. zu fassen ist, also das Ergebniss als ein künftiges hinstellt) wird jene Prüfung zu einer hypothetischen, die wenn sie vorgenommen wird stets dieses Ergebniss liefern wird; ohne dass sie darum in d. Gegenwart oder allg. Zeit gerückt wird (wie die neuesten Ausll. thun), sondern der als künftig gesetzten Folge als Voraussetzung (d. i. alsdann bereits geschehen, vollendet) mit Recht in Perff. gegenübersteht: mag man das Verhältniss der Deutlichkeit wegen auch äusserlich in hypothetischer Form ausdrücken *hast du geprüft ... du wirst nicht finden*, od. die Sätze unverbunden lassen, wie im Hebr., wo

jedenf. keine solche Constr. anzunehmen[108]). — פָּקַד] eig. *besuchen*, hier *untersuchen* = בָּחַן, wie in dems. Parall. Hiob 7, 18. — *Bei Nacht*] als die Zeit der regsten u. geheimsten Gedanken u. Empfindungen, also auch der bösen, die nun frei von d. Zerstreuung des Tags u. zugleich von d. Beobachtung der Menschen ungescheuter hervortreten (Calv.), vgl. zu 4, 5. — צְרַפְתָּנִי] s. zu 12, 7. Hier nicht *läutern* (wie Hgstb. u. a.) sondern *durch Schmelzfeuer prüfen*, insbes. *bewähren* d. i. die Wahrhaftigkeit u. Redlichkeit erproben, vgl. 105, 19 = parall. בחן, wie in dems. Parall. 26, 2. 66, 10 u. a. — בַּל תִּמְצָא] viele *du wirst nichts finden*, allein diese Bed. ist in בַּל nicht erweisl.; vielm. würde das Obj. aus dem Vorherg. zu ergänzen sein, nämlich was du suchtest, doch s. nachher. — זַמּוֹתִי] sieht aus wie 1. Perf. v. זמם, u. so Chald. (im Zusatz) u. die meisten älteren Ausll. (wie Luth. Flam. Geier Schm.), auch wieder Böttch. (dacht' ich arges, so durft' es nicht über meinen Mund): aber gegen Acc. u. Masor. wonach es auf der letzten Silbe betont ist, folgl. Nomen m. Suff., u. zwar nicht Plur. v. einem unerweisl. Subst. זַמָּה = זְמָמָה (Ges. Lex.), sond. am besten Infin. der Verba med. gem., wie חַנּוֹת, שַׁמּוֹת, חַפּוֹתִי mit d. Fem.-Endung ־וֹת, die wol nicht als Plur. zu betrachten der s. Bedeut. verloren u. dah. Singularsuff. hat (Ges. Lehrg. §. 103 A. 3), sond. entlehnt v. d. Inff. der Verba 3. He (Buxtorf thes. gr. S. 163. Ros. Ew. Lehrb. §. 238 e). Dies nun nach d. Accenten zus. mit d. folg. בַּל־יַעֲבַר־פִּי] nimmt man nach d. Vorgang v. AE. u. Bucer *m. Denken weicht nicht v. meinem Munde ab* d. i. ist nicht verschieden v. m. Worten (Ros. u. a.): allein עבר heisst nicht abweichen, discrepare, sondern nur *vorbeigehn*, übergehn, *überschreiten (praeterire, transire)*, bildl. ein Gesetz u. dgl. (als Schranke) übertreten. Daher Hgstb. (wie Luther im

---

[108]) de Wette zieht mit Unrecht Stellen wie 139, 9 u. Gen. 42, 38 hieher, nebst Berufung auf die Regel Ges. §. 155, 4a, wo aber nur Hiob 7, 20 (vgl. 10, 14. 35, 6) hieher gehört, dagegen in den Stellen Gen. 33, 13. 42, 38 eine wirkliche hypoth. Construction mit Perf. im Vorder- sowol als Nachsatz u. beiden vorgesetztem Vau conv. übersehen ist, wie Ex. 16, 21 u. a.; bes. d. Vordersatz mit וְהָיָה bei Vorschlägen Gen. 12, 12. 30, 41. 38, 9. 1. Sam. 16, 23. Am. 7, 2 (והיה אם, was dort selbst Hitzigs gramm. Schärfe verkannt u. = ויהי כי genommen hat).

Comm.) umgekehrt זמּי als vorangehendes Obj. gefasst: *m. Denken überschreitet nicht mein Mund* = er geht nicht über m. D. hinaus, d. i. sagt nicht mehr als ich denke: eine Versicherung dass er kein Heuchler sei (wie V. 1 b), aber gezwungen. Ges. u. mit ihm Del. ist (Lex. u. Gr. §. 152, 4, c; auch Röd. §. 155) sogar wieder zur Fassung des זַמּוֹתִי als 1. Perf. zurückgekehrt u. zwar nach Geier: *ich habe mir vorgesetzt, nicht soll übertreten m. Mund;* was nicht nur krit. sondern auch d. Sinne nach noch bedenklicher ist (denn es handelt sich hier nicht um Vorsätze sondern um das was der Richter vorfindet, u. zwar vor allen Dingen um geheime Sünden des Herzens). Man muss dah. wol זמותי im gew. bösen Sinn nehmen, v. geheimen bösen Anschlägen u. Listen, hinterlistigem Sinnen, also *kein arglistiger Gedanke tritt über meinen M.* (wie schon Calv. vermuthet). Am besten aber wäre dann זמותי in diesem Sinn als Object zu בל־תמצא, bei dem ein solches vermisst wird, zu ziehen: wörtl. *nicht wirst du finden m. böses Sinnen* d. i. kein b. S. in mir: das Suff. von einer nicht wirkl. sondern bloss als mögl. gesetzten aber geläugneten Sünde, wie 18, 24 אֶשְׁתַּמֵּר מֵעֲוֹנִי „ich hütete mich vor *meiner* Schuld", Jes. 14, 19 „dein Grab". So schon die alten Überss. Alex. κ. *οὐχ εὑρεθη ἐν ἐμοι ἀδικια*, Hier. non invenisti cogitationes meas (auch Ch. in d. ersten seiner beiden Fassungen: non invenisti corruptionem), denen unter den Neueren JDMich. Köhl. Dath. Hensl. u. a. folgen, auch in der Verbind. mit d. folg. V. (s. nachher). Dann bleibt בל יעבר פי übrig: *nicht übertritt* (oder *übertrat*) *mein M.*; das Imperf. als Auflös. des Inf., u. eig. auch noch regiert v. תמצא: „(du findest) nicht übertreten m. M.". Dieser Auffassung ist de W. 4. A. beigetreten, u. eben darauf ist Ew. gekommen. Dadurch werden zwei parallele Sätze erzielt, die beide mit בַּל anfangen, u. den Sinn schön dahin abschliessen: du wirst weder in Gedanken noch in Worten Schuld an mir finden. Die Satzabtheilung der Acc. ist um so weniger zu verlassen bedenklich, da d. Athnach jedenfalls falsch gesetzt ist u. zu צרפתנו gehört. [Da aber in dem negat. Satz nicht, wie zu erwarten wäre, Perf. sondern Imperf. steht, u. das בל־יעבר offenb. dem בל־תמצא correspondirt, da ferner das blosse עבר nirgends *übertreten, sündigen* bedeutet, u. da das „nicht übertrat mein Mund" kaum Ergebniss der

nächtlichen Prüfung sein kann, so betrachtet man besser das Obj. von זמותי תמצא zugleich als Subj. von יעבר; also: *nicht wirst du böses Sinnen in mir finden, nicht wird es meinen Mund überschreiten,* indem ich es näml., im Schlaf redend, verriethe. So im wesentl. Hitz., der nur זמותי nicht als Obj. zum vorherg. Satz zieht (obschon man es dort ungern vermisst, u. d. gleichmässige Anfang der parall. Nachsätze mit בל dadurch verloren geht) u. es nicht bestimmt von bösem Sinnen versteht. Dass der Gedanke auch in der Poesie nicht ohne Analogie ist belegt er mit vier Beispp. (aus der indischen u. lat. Poesie).] Eine andere Verbindung s. z. folg. V.

4. Ebenfalls schwierig. Am besten die Neueren gew. nach Geier (u. schon Calv.): *beim Thun der Menschen* (oder *hinsichtl. der Handlungen d. M.*) *habe ich durch d. Wort deiner Lippen gemieden d. Pfade des Gewaltthätigen* (Frevlers), d. i. mitten unter dem mich umgebenden Treiben der Menschen, das so leicht mit sich fortreisst, habe ich, durch d. Wort Gottes geleitet u. unterstützt, mich gehütet dem bösen Beisp. zu folgen; was Calv. sinnig v. d. Versuchung versteht Gewalt mit Gewalt abzutreiben u. böses mit bösem zu vergelten, der auch sonst Gutgesinnte leicht erliegen, besonders in Zeiten d. Anarchie. Näml. פְּעֻלּוֹת אָדָם] *Thaten der Menschen* von d. gew. menschlichen Thun u. Treiben, offenbar im Ggsatz mit d. göttl. Thun פעלות יהוה 28, 5 (nur an diesen beiden Stellen findet sich die Form) oder מִפְעֲלוֹת י׳ 46, 9. 66, 5 (vgl. den häufig. Ggsatz v. אדם mit אֵל), wie auch aus d. Ggsatz m. d. folg. „Wort Gottes" erhellt; אדם also in üblem Sinn in Bez. auf die Sündhaftigkeit u. Unlauterkeit der Menschennatur, wie in כְּאָדָם *nach Menschenweise* Hos. 6, 7. Hiob 31, 33, u. sofern sie in d. grossen Masse besonders hervortritt s. v. a. *die Welt* (κοσμος) des N. T., welcher Begriff unten V. 14 in חֵלֶד auftritt (s. Ewald); welchen d. Dichter sich hier u. noch deutlicher V. 14 gegenüberstellt (wie er denn überh. im A. wie N. T. im Ggsatz mit einem heil. Volk oder Häuflein wurzelt), also nicht gemeint sein kann sich darunter zu begreifen, wie Hgstb. will. לְפִי entw. *hinsichtl.* des Thuns (aber sonst nur bei andern Wörtern die die Beziehung ausdrücken) oder *bei* d. Th. (לְ zeitl. wie 32, 6 לְשֵׁטֶף bei der Überschwemmung) s. Ges. thes. A, 14. B, 2. — *Wort deiner*

*Lippen*] = Wort Gottes im Gesetz d. i. die Gebote Gottes, hier im Ggsatz mit d. Menschenthun, was diesem entgegentritt u. eine höhere Regel vorhält. *Durch d. W.* entw. als Mittel wodurch er geleitet u. auf dem rechten Wege erhalten u. vor Abirrung bewahrt wurde (Gott u. s. Wort als Führer, vgl. zu 5, 9 u. d. folg. V.), oder als Grund wodurch er überh. dazu angetrieben u. bewogen wurde = kraft seines W., um deines W. willen. [Unrichtig Hofm. Schriftbew. 1, 411 u. Del.: bei der Menschen Handlungen wider d. W. d. L., unter Berufung auf Hiob 35, 6 wo aber der Gebr. v. בְּ andrer Art ist.] — שָׁמַר] eig. *bewachen, hüten, in Acht nehmen, beobachten*, sonst pos. um zu befolgen, d. Gesetz u. den rechten Weg (wie 18, 22 die Wege Gottes, Spr. 2, 20 der Gerechten), hier im Ggtheil um zu meiden; was sonst durch d. Refl.-Begriff sich in Acht nehmen, hüten vor etwas (Niph. u. Jos. 6, 18 Kal mit ausgel. נַפְשׁוֹ) vermittelt ist, aber als negat. Begr. nothw. מִן bei sich hat: während hier d. Accus. die urspr. act. Bedeut. voraussetzt, die hier entw. praegn. zugl. die nicht ausgedrückte negat. Folge mit einschliesst, oder aus dem Begriff *bewachen, hüten, wahren* der Natur des Bewachten gemäss eine negative Seite od. Beziehung entwickelt = *abwehren*, abhalten, meiden. אֲנִי vorgesetzt im Ggsatz mit d. Thun der Menschen. — Der Sinn ist untadelhaft: aber es wäre ein einziger grosser schwerfälliger u. ungelenker, besond. durch die Einschiebung eines zweiten Adverbialsatzes בדבר שׂ׳ hinter dem ersten לפ׳ א׳ verrenkter Satz, ohne Parall. u. Rhythmus, wovon sich doch in פעלות א׳ u. ארחות פ׳ Spuren zeigen. Ich war dah. früher geneigt (s. de W. 4. A.) durch Herbeiziehung des im 2. Gl. nicht grade erforderlichen אני zum 1. Gl. diesem ein Praedicat zu verschaffen: *bei dem Thun der Menschen (bleibe* oder *blieb) ich in dem Wort d. L.* (vollst. עמד בְּ wie Koh. 8, 3), wodurch אני erst s. rechte Stelle als Ggsatz gegen d. Thun der M. erhält, u. ein Parallel. mit d. 2. Gl. *ich habe bewacht d. Pfade des G.* entsteht. Doch ist אני an dieser Stelle ohne Verbum zu nackt u. unrhythmisch; nur vor בדבר שׂ׳ würde es von selbst deutlich sein. [Hitz. gewinnt einen Parall., indem er das לְ nach Art des Aram. u. Späthebr. (vgl. 1. Sam. 22, 7. Jes. 11, 9 u. Ew. §. 299 d a. E.) als das Object einführend betrachtet, welches dann im 2. Gl. in and. Ausdr. noch einmal wiederholt

wird „das Thun d. M. durch d. W. d. L., die Pfade d. G. habe ich gemieden". Die Annahme jenes Gebrauchs des לְ ist aber nicht unbedenkl.] Noch eine andre Auskunft verdient Beachtung die sich schon bei d. alten Überss. findet, näml. die letzten Worte des vor. V. בל יעבר פי mit d. ersten Worten לפ׳ א׳ zu einem Satz zu verbinden[109]): *nicht trat m. Mund über zu dem Thun der Menschen*, d. i. m. Mund accommodirte sich nicht dem Thun d. M., es billigend, lobend, machte nicht gemeine Sache mit ihrem Treiben, gleichs. von Gott u. s. Wege oder Wort (vgl. d. Folg.) zu ihrer Sache übergehend — [aber wer drückt sich so aus?] —; oder *nicht übertrat m. M. nach d. Thun d. M.*, d. i. versündigte sich nicht nach ihrem Beispiel [was aber sprachl. nicht zulässig ist; s. o.]. Dann verbindet sich ferner בדבר שׂ׳ mit d. 2. Gl. zu einem abgerundeten Satz, wie ihn schon Al. u. am besten Symm. hat (*δια τους λογους σου ἐγω ἐφυλαξαμην ὁδους παραβατου*): *durch d. Wort deiner L. habe ich gemieden d. Pfade des G.*, der mit dem ersten einen guten Parall. gibt, worin das Nichtübertreten dem Hüten, das mündliche dem thätlichen Verhalten, das Thun der Menschen den Pfaden des Ungerechten entspricht, u. d. Mund des Menschen dem Wort Gottes gegenübersteht. Auch wird dadurch der Sinn u. Rhythmus des vorherg. V. reiner u. einfacher, indem die nächtl. Untersuchung nun bloss das geheime Sinnen des Herzens zum Ggstand hat, ohne sich mit d. lauten Übertretungen des Mundes zu befassen (auch die Constr. nicht gestört); worauf im folg. V. das Verhalten in Rede u. That (Wandel) in selbständ. Sätzen (unabhängig v. d. göttl. Prüfung) folgt. Bei dieser Verbind. kann das Imperf. יעבר auch als Fut. gefast werden, als Versicherung v. d. Zukunft die in d. folg. bisher. Verhalten ihre Bürgschaft hat.

5. Forts. u. Schluss der vorherg. Nachweisung seiner Redlichkeit: dass er an Gottes Wegen stets festgehalten habe ohne zu wanken. תָּמֹךְ] inf. abs. hier ohne verb. fin. also st. verb. fin. (Ges. §. 131, 4, b) nehmen die alten Überss. u. die meisten

---

[109]) So Al. *ὁπως ἀν λαλησῃ το στομα μου τα ἐργα των ἀνθρ.* (was nicht zu brauchen); Syr.: u. nicht haben überschritten meinen Mund die Werke der Menschen; Hier. in manchen Hdss.: utinam non transiisset os meum in opera hom., in and. besser: (non invenisti cogitationes meas) *transire os meum in opera hominum*, worin ein richtiger Blick.

Ausll. (auch Kimchi) als Imperat. (wie Ex. 20, 8. 13, 3. Deut. 5, 12 u. öft. Ges. a. a. O.), u. den ganzen V. als Bitte um Erhaltung auf d. rechten Weg durch göttl. Beistand: *erhalte* (oder *unterstütze*) *m. Schritte*, d. i. kräftige sie dass sie feststehn (vgl. כּוֹנֵן אֲ 40, 3. 37, 23; dah. בַּל־תָּמוֹטְנָה im 2. Gl. als Motiv oder Folge derselben: *damit nicht wanken m. Tritte*. Allein letzteres ist gramm. unstatthaft, da weder בַּל st. פֶּן u. noch weniger in solcher Bedeut. mit d. Perf. stehn kann: sondern d. Satz muss eine Beschreibung od. Erzähl. enthalten. Folgl. muss auch d. 1. Gl. eine solche enthalten. Schon alte Ausll. bei Vat. u. mit den richtigen Gründen Geier, Cocc. u. die meisten neueren nehmen daher an dass d. inf. abs. für verb. fin., u. zwar Perf. stehe, attrahirt vom vorhergehenden Perf., wodurch der Satz ein Nachschlag des vorherg. Satzes wird, mit welchem er auch einen gew. Parall. bildet (תמך zu שמר, מעגלותיך zu אחזת פ׳). Das Verb. entw. als 1. Sing. (wie שמרתי): *ich habe festgehalten m. Schritte in deinen Geleisen* (so Geier), oder als 3. Plur.: *festgehalten haben m. Schritte deine G.* (wie Cocc. u. die Ausll. bei Vat.), genauer *an deinen Geleisen* (wie Ew. Hitzig). Letzteres ist vorzuziehen, da תמך mit בְּ = אחז בְּ im Sprachgebr. nur *anfassen*, festhalten *an* etw., stützen u. dgl. bedeutet (s. zu 16, 5). aber nicht festhalten, erhalten in etw. (d. i. caus. festhalten machen an etw.), wie Hgstb. richtig bemerkt; vgl. Hiob 23, 11 „an s. Schritt (Gang) hielt fest m. Fuss“ (אחז בְּ u. parall. mit שמר דרך wie hier). Doch würde die erstere Fassung damit zu vereinbaren sein wenn man אֲשֻׁרַי (wie unten V. 11) als zweites Obj. (s. zu 3, 8) nimmt: *mit meinen Schritten;* oder auch als zweites Subj., das betr. Werkzeug neben der Person (zu 3, 5), wie V. 10. 13. 14. Da aber doch wol וְ vor תמך zu erwarten wäre, so scheint es richtiger den inf. abs. in s. nächsten Sinn als sog. Gerund. in -do (d. i. Inf. im accus. abs. der Art u. Weise), zu nehmen: *festhaltend m. Schritte an d. G.*, entw. auch dem vorherg. Satz nachschlagend (wie d. inf. abs. 35, 16 zu V. 15), oder, da dadurch, wie auch bei der vorigen Erkl., der Parall. mit dem 2. Gl. gestört würde, besser Vordersatz zum folg. (so schon de Dieu, Hamm. u. Arias Mont.). — *Geleise*] poet. = Wege wie 23, 3. Spr. 4, 11 u. a. — *Wanken*] hier sittlich = straucheln, zum Bösen verleitet werden.

6. Nachdem er durch Darlegung seiner Rechtschaffenheit u. Lauterkeit s. Berechtigung zum Gebet dargethan, nimmt er nun zuerst die Anrufung Gottes u. Bitte um Gehör V. 1, mit der Überzeugung erhört zu werden, wieder auf, ehe er die Bitte selbst vorbringt. אֲנִי] scheint dem אני שמרתי V. 4 als Correlat u. Folge zu entsprechen, sofern es darin seine Unterstützung findet; oder, wie Hgstb., mit Beziehung auf d. ganze vorherg. Nachweisung der Beschaffenheit des Anrufenden: *ich also* (ego igitur), der ich dir als redlich bekannt bin. — כִּי תְעַנֵּנִי] (Praes. oder Fut., gleichviel) fügt zu der erneuerten Anrufung die durch das Vorherg. begründete Überzeugung erhört zu werden hinzu.

V. 7ff. Nun erst die Bitte selbst, um Rettung von erbitterten gefährlichen Feinden: zuerst V. 7. 8 Anrufungen der göttl. Hülfe u. Bewahrung im allg., in mehrfachen Formeln u. Bildern die die Grösse derselben ausdrücken u. sich auf d. allgem. Verhalten Gottes zu s. Schutzbefohlenen gründen; dann V. 9—12 ihr Gegenstand, die Feinde von denen er bedrängt wird, u. Schilderung ihrer Bösartigkeit u. Gefährlichkeit, zur objectiven Begründung der Bitte.

הַפְלֵה חַסְדֶּיךָ] verbinden die Rabb. falsch mit מִתְקוֹמְמִים, u. fassen den Satz *sondere* (trenne) *deine Gnade v. d. Empörern* d. i. *entziehe* sie ihnen: aber in diesem neg. Sinn steht הפלה u. הפליא niemals, sondern immer pos. aussondern zu heil. Gemeinschaft u. höherer Gnade (s. über Begriff u. Form des Worts zu 4, 4). Vielmehr (wie schon Alex. u. die folgg. Übersss. θαυμαστωσον τα ἐλεη σου) eig. *mache wunderbar* oder *verherrliche deine Gnade*, d. i. erweise deine wunderbare herrl. Gnade (oder erweise d. G. auf eine wunderbare herrliche Weise) an mir; wie ה׳ עָצָה Jes. 28, 29 einen wunderbaren Rathschluss verhängen, oder Rathschl. wunderbar ausführen, vgl. הֵיצִיר Jes. 29, 15. 31, 6 einen tiefen Anschlag (Abfall) anlegen, הִתְעִיב, הִשְׁחִית, הֵיטִיב u. dgl. (s. zu 14, 1). Dieselbe Phrase 31, 22 חסדו הִפְלִיא. Die Bitte klingt allerdings fast unbescheiden, wie de Wette

---

V. 7. Statt הַפְלֵה haben viele Hdss. (etwa 36 Kenn. u. 30 de Rossi הפלא, wie 4, 4 (z. Th. auch dieselben). Einige auch חסדך Sing. Die Syr. drückt תסירך aus, wol nach 4, 4.

bemerkt, der es nur mit Unrecht aus d. Geist des Hebraismus ableitet, der d. christl. Ergebung noch nicht gekannt habe (was ihm Hengstb. in gewohnter Weise verdreht u. misdeutet hat). Es ist nämlich ein (von Hengstb. freilich ignorirter, oder vielm. für die Frommen systematisch aufgehobener) grosser Unterschied zwischen dem was Gott in s. überschwängl. Gnade thut, u. was der Mensch von ihm erbitten kann: Bitten um ein „Wunder" zu s. Gunsten (wie es hier nach d. Wortlaut scheint) geziemen dem Menschen nicht u. heissen mit Recht „unbescheiden", u. der Heiland nennt wenigstens die thatsächl. Erwartung eines solchen Matth. 4, 7 „Gott versuchen". Schon Calv. (der sich doch bekanntl. auch auf Glauben u. d. Privilegium der Erwählten versteht) fühlt desshalb in der Bitte etwas auffallendes, u. erklärt sie aus d. Grösse der Gefar u. der Angst die den Psalmisten, da er sah dass er nur auf eine ausserordentl. Weise befreit werden könne, ein Wunder zu erbitten zwang. Allein es klingt nur so, wie de W. richtig sagt: *wunderbar* ist hier vielmehr ein allg. Beiwort der göttl. Gnade, u. die Bitte heisst, wie schon oben erklärt, s. v. a. „erweise *deine* (bekannte) *wunderbare* d. i. herrliche *Gnade* an mir" (wie schon de Muys „exsere omnem illam mirificam tuam clementiam"); worin er (wie im folg. V.) nur auf s. Fall anwendet was d. Verheissung u. d. Erfahrung von Gott lehrt (vgl. zu 12, 6. 7). Dass der Dichter nichts ausserordentliches für sich in Anspruch nimmt, erhellt aus dem folg. *der du befreist die Zufluchtsuchenden*] worin der Grund u. Rechtstitel seiner Bitte u. Hoffnung liegt, also ein allen solchen Schutzsuchenden gemeiner. — מִמִּתְקוֹמְמִים] zu verbinden mit מוֹשִׁיעַ, *der du befreist von den* u. s. w. מִתְק׳ eig. die sich erheben, empören (gg. jem.), hier *Widersacher* überh., zum Subst. geworden (dah. mit Suff. 59, 2. Hiob 27, 7 wie קָמַי 18, 40 u. dgl.). — בִּימִינֶךָ] constr. AE. mit חוֹסִים, weil dies sonst stets mit בְּ steht; die meisten Ausll. (wie die alten Überss. u. Kimchi) mit מִתְק׳ die sich *empören gegen deine Rechte,* wie קָם mit בְּ 27, 12. Mich. 7, 6. Allein es gehört wol zu מוֹשִׁיעַ *durch d. R.,* als Werkzeug (wie schon Is.), welches häufig bei הוֹשִׁיעַ steht 44, 4. 98, 1 (Geier); so auch Hitz. — מתק׳ steht dann abs. wie חוסים. Der zweite Halbv. enthält bloss nachschlagende Adverbialsätze zum ersten,

die sich durch ihre innere Kraft rhythmisch jenem als ein eignes Glied gegenüberstellen, wie 2, 2. 18, 42 u. öft.; wie denn in diesem Ps. V. 9. 14 ganze Verse aus solchen Ergänzungen zum Vorherg. bestehn.

8. An die allg. Bitte um Erweisung d. Gnade Gottes schliesst sich die bestimmtere um Gottes Schutz [die sich schon in der vorausgehenden Charakteristik Gottes ankündigte], wobei d. Psalmist gangbare Bilder die die väterl. Zärtlichkeit der Sorge Gottes für s. Volk ausdrücken auf sich anwendet. Das erste Bild *hüten wie einen Augapfel*] sprüchw. wie bei uns, als Symbol des Theuersten was man hat, vom sorgfältigsten achtsamsten Schutz Spr. 7, 2. Deut. 32, 10. Über d. Ausdruck אִישׁוֹן בַּת־עַיִן s. d. Lex. — Das zweite *bergen unter d. Schatten der Flügel*] hergenommen v. Vögeln, bes. der Henne, die ihre Küchlein mit ihren Flügeln schützen, Bild des zärtlichsten Schutzes, häufig v. Gottes Schutz 36, 8. 57, 2. 61, 5. 63, 8. 91, 4 (auf Christus übergetragen Matth. 23, 37), u. in derselben Verbindung mit d. erstern Deut. 32, 10. 11, beide in Bezug auf d. Isr. Volk.

9. מִפָּנַי] regiert v. שִׁמְרֵנִי u. תַּסְתִּירֵנִי im vor. V. — אֹיְבַי] eig. auch mit מִפָּנַי zu construiren, aber d. Satz hat sich abgelöst u. ist selbständig geworden, wie gew. (s. zu 2, 1). — בְּנַפְשִׁי] verbinden die Neueren gew. nach Geier zu einem Begriff mit אֹיְבַי *Feinde gegen d. Seele* = s. Leben, d. i. auf Leben u. Tod, Todfeinde (capitales): allein das ist hart u. ohne Beisp. Vielm. Adv. zum Verb.: entw. sie umringen mich *um meines Lebens willen* st. בְּנַפְשִׁי (eig. *für, um m. L.*, בְּ v. Preis den es kostet oder der auf d. Spiel steht, daher בנפשׁ bei Lebensstrafe, mit Lebensgefar u. dgl., wie Num. 17, 3. 2. Sam. 23, 17. 1. Kön. 2, 23. Jer. 17, 21. Spr. 7, 23), d. i. um mir d. Leben zu nehmen, wie es 40, 15 heisst (= בְּקֶשׁ נ׳); oder einfacher *gegen m. Leben* (Kimchi), wie 1. Sam. 28, 9. 2. Sam. 18, 13 (bei Wörtern des Verraths u. der Hinterlist); oder endlich *mit Wuth, Mordgier*, wie 27, 12. 41, 3 „gib mich nicht hin in d. Mordgier meiner Feinde“ (נפשׁ Begierde, insb. Fressbegierde, daher Mordgier = Begierde zu verschlingen, vgl. 35, 25. Jes. 5, 14). Letzteres vorzuziehen, weil sonst d. Suffix. nicht fehlen dürfte. So auch DE W. DEL. HITZ. (ähnl. schon CH. AE. mit Lust, Be-

gierde, aber zu allgem.). — הִקִּיפוּ] feindlich umringen, wie 22, 17 mit Acc., u. wie hier mit עַל 88, 18. 2. Kön. 6, 14. Hiob 19, 6.

10. חֶלְבָּמוֹ סָגָרוּ] hat den Ausll. viel unnöthige Noth gemacht. Nach d. gew. Bedeut. *Fett* nehmen d. älteren Ausll. *ihr Fett haben sie verschlossen*, oder mit Fett haben sie sich verstopft, bedeckt (Symm. Ch.) = sie sind fett geworden (סגר nach Gen. 2, 21. Richt. 3, 22 zuschliessen mit Fett näml. alle Lücken u. Runzeln Gei.), als bildliche Bezeichnung ihres Wohlstands (was auch Ch. noch in eigentl. Worten dazu gibt „ihr Reichth. ist gross geworden"), der sie zum Übermuth verleitet, wie er im 2. Gl. sich äussert (vgl. Deut. 8, 12 ff. 31, 20. Hos. 13, 5 ff.). In diesem Sinn kommt allerd. fett werden vor, wie Deut. 32, 15. Hiob 15, 27 (vgl. *Fette* öft. v. Starken, Reichen u. dgl.). Das Bild entlehnt v. einem Hausthier das durch zu gutes Futter üppig u. widersetzl. wird; vgl. „er schlug aus" Deut. 32, 15. So wieder Clauss („sie hüllen sich in ihr Fett ein"), Stier, Thol. u. Hgstb., der aber vorzugsweise an fleischliche Gesinnung (die im Gedeihen des Fleischs sich äusserl. darstelle) u. geistl. Fühllosigkeit u. Verhärtung denkt. Aber d. Ausdr. ist für diesen Sinn zu gezwungen u. durch Gen. 2, 21 u. s. w. nicht belegt. And. nehmen חלב geistig vom Herzen im Sinne des neutest. *σπλαγχνα* = *Erbarmen* (רַחֲמִים), wie schon Theodoret, *ἀποκλεισαντες εὐσπλαγχνιαν* = *εὐνοιαν κ. φιλαδελφιαν* (vgl. 1. Joh. 3, 17 *κλειειν τα σπλαγχνα*) aber meistens nach dem Vorgang von Geier *(adipata viscera clauserunt) fettes Herz* bildl. = fühlloses H. (de W. Hitz. Ew. Köst. Del. u. a.): nach einem allerdings gangbaren Bild in allen Sprachen (vgl. *παχυς, pinguis* Ggtheil v. *ὀξυς, acer*, im Chald. טפש eig. dick fett, dah. dumm thöricht sein, auch Ps. 119, 70 טפש כחלב לבם u. Jes. 6, 10 הַשְׁמֵן לֵב *mache fett* = dumm zum Verstehn). [Zwar kommt ausser der ebenf. streitigen St. 73, 3 חלב sonst in dieser Bedeutung nicht vor (denn 119, 70 ist כחלב nur Vergleichung zur Erläut. des טפש); aber ohne Zweifel ist der Ausdruck st. des gew. לב gewählt um den Nebenbegriff der Fühllosigkeit auszudrücken.] Nach Hupf. heisst חלב *Herz* schlechtweg, wie Arab. حِلْب, eig. pericardium, das Fett um d. phys. Herz, dann das

Herz selbst = לֵב, leibl. u. geistig (לֵב selbst hat dieselbe Grundbedeut., eig. ein fetter dicker Klumpen, vwdt. λιπ: λιπα, λιπος, ἀλειφω, adeps); ebenso 73, 7 (wo zu erklären „aus d. Herzen geht hervor ihre Schuld", עֲרֹנָמוֹ = עֲרֹנָמוֹ). So auch Schnurr. u. schon Agellius bei Ros., der bereits die Verwandtsch. v. חלב mit לב bemerkt), Ros. Ges. Lex. 4. A. u. thes. Das *Herz verschliessen* nach Schn. s. v. a. verstocken, verhärten = הקשׁה לב 95, 8. Spr. 28, 14. חָזַק Ex. 4, 21 כָּבֵד 1. Sam. 6, 6 (vgl. Jes. 6, 10 parall. הִשְׁמִין) u. dgl., hier wol in Bez. auf Barmherzigk. = κλειειν τα σπλαγχνα oder εὐσπλαγχνιαν (wie Theodor. oben). Aber viell. s. v. a. *verschlossen halten*, v. geheimen arglistigen Entwürfen = זמם, vgl. 64, 6. 7 u. die נְצוּרַת לֵב Spr. 7, 10, welchem dann das *Reden des Mundes* im 2. Gl. gegenübersteht. — פִּימוֹ דִּבְּרוּ] dopp. Subj., s. zu 3, 5. *Mit Hoffart reden*] vgl. 73, 8: gew. Zug der Frevler als Folge der Gottlosigkeit, wie 12, 5 f. 10, 4 ff.

11. אֲשֻׁרֵנוּ] zweiter Acc. zu סְבָבוּנִי: doppeltes Object, das zweite zur näheren Bestimmung (s. zu 3, 8), wie V. 10. 13 doppeltes Subj. So auch Del. [110]). — סְבָבוּנִי] wie 18, 6. 22, 13. 17, סַבּוּנִי 88, 18. 118, 12 (vgl. zu 9, 14) u. נַקִּיפוּ V. 9;

---

V. 11. Kethibh סְבָבוּנִי ist hart neben dem Suff. plur. in אֲשֻׁרֵנוּ, u. wird dah. im Keri (u. vielen Hdss.) סְבָבוּנוּ jenem conformirt, während die alten Übersss. (ausg. Chald. die unsrem Keri folgt) umgekehrt jenes diesem conformiren u. beide Suffixe im Sing. ausdrücken; beides mit gleichem Fug, weil man in d. Übers. nicht wol logisch widerstreitendes vereinigen kann (dah. man d. alten Übersss. nicht als Zeugen der Text-LA. brauchen darf): aber ohne dass dadurch die Text-LA. wankend wird, deren enallage numeri nicht härter ist als in vielen anderen Stellen, auch einer ähnlichen in d. Subj. (den Feinden) V. 12 f. entspricht, u. ähnlich zu erklären (s. zu 5, 10. 7, 3. 11, 1.)

[110]) Hitz. erklärt diese Constr. hier für unmöglich, indem er sie unter die Analogie von 5, 13. 32, 7 stellt, wo Wörter des *Umgebens* mit einem doppelten Acc. der Pers. u. der Sache womit umgeben wird constr. sind. Das ist aber eine ganz andere Constr. (s. zu 5, 13); u. damit fällt auch d. Grund zu seiner gezwungenen Auskunft אשורנו mit d. 2. Gl. zu verbinden, u. das dazwischen Liegende עתה סבבוני in Parenthese zu setzen (was wirkl. unmöglich). Im Comm. will er אֲשֻׁרֶנּוּ = ich seh' ihn (den Feind) aussprechen (vgl. Num. 23, 9. 24. 17. Hos. 14, 9); [eine Vermuthung auf die auch Kamph. gekommen ist, die aber mehr affectvolle Lebhaftigkeit in die Stelle bringt als der Zusammenhang verträgt].

zum Sinn vgl. 22, 17. — עֵינֵיהֶם יָשִׁיתוּ] *die Augen richten auf* etw., in bösem Sinn (um zu schaden, zu lauern, wie צפה 37, 32 u. dgl.), wie שׂוּם עַ׳ Am. 9, 4 (zur Strafe), u. wie sonst beide Wörter mit פנים; im allg. Sinn am häufigsten mit לֵב die Aufmerksamk. auf etw. richten, darauf achten, bedacht sein (den Eifer u. das unaufhörl. Bestreben ausdrückend Calv.), was auch hier gut passt mit folg. לָ. — לִנְטוֹת בָּאָרֶץ] ist dunkel weil d. Object fehlt.. Gew. nach Syr. mit ergänztem Suff. der ersten Pers. *mich hinzustrecken auf die Erde,* d. i. zu Boden zu stürzen; oder wie Calv. mit unbest. Obj. (näml. alles was im Lande steht oder hoch ist); ebenso Del.: hinzustrecken am Boden. Man kann das aus d. beiden Grundbedeutt. v. נטה herleiten: entw. v. *recken, ausspannen* (Zelt, Himmel), *ausstrecken* (d. Hand), daher hier *hinstrecken* auf d. Boden (was sich aber nicht findet); oder von *neigen, beugen* (hinab u. auf die Seite), eig. intr. sich neigen zum Fall: vom Tag, v. Schatten (auch v. Schatten des Lebenstags 102, 12. 109, 23), v. d. Wand 62, 4, v. d. Füssen 73, 2 (parall. ausgleiten), u. so hier viell. v. d. Füssen trans. zu Fall bringen = stürzen (vgl. trans. 18, 10 den Himmel beugen u. a., auch 62, 4 קִיר נָטוּי setzt als part. pass. ein tr. voraus, wie parall. דְּחוּיָה gestossen). So Ges. thes. Das fehlende Obj. ist aber besser aus d. ersten Gl. (אשרנו) hinzuzudenken, so dass d. Zweck des „auf meinen Schritten umgeben sie mich" wäre sie zu Falle zu bringen, was ganz dazu passt u. ein gangbares Bild ist (vgl. ausser den Stellen zu 5, 11 noch 38, 17 f. 94, 18 u. v. a.). Doch ist sicherer das Verb. in d. gangb. intr. Bed. wie 73, 2 zu nehmen: לנטות als Ggstand worauf d. Augen der Feinde erwartungsvoll gerichtet sind: *dass sie* (meine Schritte) *sich neigen an der Erde)* = מוֹט wanken, straucheln u. dgl.), wie häufig לָ m. Inf.; u. dann würde auch בארץ eher dazu passen, welches der trans. „zu Boden stürzen" wenig entspricht (es müste als „eventueller Ausdruck" für לארץ genommen werden; vgl. Del.), dagegen der ersten Ableitung am günstigsten ist. [Vgl. שֻׁפְכָה אֲשׁוּרַי 73, 2, parall. נטוי רגלי, eig. *ausgegossen* d. i. hingestreckt *sind meine Schritte;* der Ausdruck *sie neigen sich an der Erde* stärker als *sie wanken* 37, 31; Ggsatz: die Schritte feststellen 40, 3.] Eine Ergänzung von רעה als Object zu לנטות gemäss d. Redensart 21, 12, oder des Obj. „ihr Netz" (welches Kimchi ergänzt) ist

natürlich nicht zulässig, zumal נטה sonst vom Spannen des Netzes nicht gangbar ist. Hgstb. nimmt s. Zuflucht zu d. gangb. Bed. *abweichen* (vom Wege Gottes): „sie richten ihre Augen darauf (sind darauf erpicht) *abzuweichen im Lande*“, als Bezeichn. ihres frevelhaften Strebens, im Ggsatz mit dem des Dichters V. 5: allein das kann נטה abs. nicht heissen (Jer. 14, 8 heisst es einkehren, divertere, u. beweist also nicht); auch wäre das eine matte u. in diesem Zshang u. Parall., wo von ihrer Feindseligkeit d. Rede, nicht passende Bezeichnung ihres Treibens.

12. Gangb. Bild des Löwen für d. Feinde u. Frevler mit Ausdrücken wie 7, 3 (s. zu d. St.). 10, 8; dah. Übergang vom Plur. zum Sing. wie 7, 3, wobei vielleicht schon d. דָּשָׁא V. 13 vorschwebt. דִּמְיֹנוֹ] eig. *seine Ähnlichkeit ist,* d. i. er ist ähnlich, gleicht; von דִּמָּיוֹן, nur hier, sonst dafür דְּמוּת, welches aber auch nur Gen. 1, 26. 5, 3 mit Suff., sonst nur im st. constr. vorkommt. — כְּאַרְיֵה יִכְסוֹף] nach den Accenten: *wie ein Löwe — er sehnt sich zu rauben;* [besser: *der sich sehnt zu rauben;* vgl. im Parallelgl. das Part.

Die hier in der 1. Aufl. von Hupf. aufgestellte Ansicht dass in solchen Vergleichungssätzen kein Relativsatz ohne אשר anzunehmen sei, dass vielmehr die Vergleichung auf den ganzen Satz gehe, so dass כְּ als Conjunction gebraucht wäre u. für כַּאֲשֶׁר stünde (wie כְּמוֹ), hat er selbst zu Ps. 42, 2 wesentl. eingeschränkt. Als unzweifelhafte Belege dafür führt er dort nur noch 90, 5. 125, 1. Jes. 53, 7. 61, 11 an, Stellen in welchen auch die Accentuation dieser Annahme entspreche. Dass aber letzteres (trotz der acc. conjj.) nicht der Fall, u. dass auch in diesen Stll. כְּ vielmehr Praepos. u. zunächst nur mit dem folg. Nomen zu verbinden ist, erhellt daraus dass in 90, 5 כֶּחָצִיר, Jes. 53, 7 כַּשֶּׂה, Jes. 61, 11 כָּאָרֶץ sogar der Art. vor dem Nomen steht, u. mit כְּ verschmolzen ist. Die Ansicht ist als unrichtig ganz aufzugeben. — Es wird zweckmässig sein, zur Ausfüllung einer in Ewalds Sprachlehre befindlichen Lücke u. zur Vervollständigung u. Berichtigung des von Ges. §. 109, Anm. 1, a in rein empir. Fassung Gegebenen, hier die meines Wissens nur in den Comm. Hitzig's mit voller Sicherh. u. Consequenz beobachteten syntaktischen Regeln über den Gebrauch des Artikels bei Vergleichungen beizufügen: Wenn das tertium comparationis als Eigenschaft der Gattung, welche der verglichene Gegenstand bildet, gedacht ist, so steht כְּ mit dem Artikel vor dem Nomen; ist es dagegen nur als Eigenschaft eines oder mehrerer unbestimmter Individuen der Gattung gedacht, so bleibt der Artikel weg. Jenes

geschieht gewöhnlich wenn der verglichene Gegenstand einfach genannt wird (Jes. 1, 18. 22, 18. 34, 4 u. s. w.); aber auch, nicht ganz selten, wenn noch ein das tert. comp. angebender Relativsatz mit oder ohne אשר beigefügt ist — vgl. Ps. 1, 4. 49, 13. 21. 90, 5 (nach der durch die Punctation bezeichn. Auffassung). Jes. 53, 7. 61, 10. 11 u. a. —; sehr selten dagegen wenn das den verglichenen Gegenstand bezeichnende Nomen noch durch einen andern Zusatz näher charakterisirt ist, u. in solchem Fall nur dann, wenn auch dieser Zusatz von der ganzen Gattung gilt (vgl. z. B. Hez. 32, 2). Dieses dagegen ist in der Regel der Fall wenn das den verglichenen Gegenstand bezeichnende Nomen noch durch einen Zusatz, ein Adject. oder Part. (Jes. 29, 5. 41, 2. Hos. 2, 5. Ps. 1, 3. 37, 35. 143, 6 u. s. w.), eine Adverbialbestimmung (Deut. 32, 2 b, vgl. in a den Art.; Hos. 4, 16. Mich. 5, 7 u. a.) oder einen Relativsatz, meist ohne אשר (wie hier; 38, 14. 42, 2. Jes. 53, 7. 61, 10. 11 in der zweiten Vergleichung, Jer. 23, 29 u. s. w.), näher bestimmt ist. — Ganz andrer Art sind die Fälle in welchen es sich nicht um eine wirkliche Vergleichung, sondern um den Ausdruck eines blossen Adverbialbegriffs, wie vatergleich, heldengleich (nach Art eines Vaters, Helden) handelt, wo der Art. natürlich nicht an seiner Stelle wäre (vgl. Hiob 16, 14. 31, 18. Jes. 42, 13. Ps. 38, 14 a. Ex. 22, 24. Lev. 14, 35. 25, 40 u. a.; hierher gehört auch die gewöhnlich falsch erklärte St. Spr. 3, 12). — Am meisten nähert sich der Gebrauch von כ dem von כאשר in Jer. 31, 10 כְּרֹעֶה עֶדְרוֹ; doch ist dies schwerlich als wirkliche Ausnahme zu betrachten; die Vergleichung bezieht sich genau genommen auch hier nicht auf einen Satz sondern nur auf das Subj. u. Obj. zugleich (auf jenes in seinem Verhältniss zu diesem). Nur für כְּמוֹ ist der Gebrauch st. כאשר zweifellos (Jes. 26, 18. Gen. 19, 15).]

V. 13 ff. Nach Beschreibung der Feinde u. der von ihnen drohenden Gefar wird d. Bitte in einem Aufruf Jhvhs zum Einschreiten gegen dieselben mit קוּמָה (s. zu 3, 8) dringender wieder aufgenommen, dann aber, nach einem Blick auf ihren Wohlstand, durch d. Bewustsein eines höhern göttlichen Guts schnell beschwichtigt. קִדַּם] hier *begegnen, entgegengehn* = *ἀντιαω, ἀντιαζω*, daher mit פָּנִים (als die zugekehrte Seite des Gegners), welches ebenso 89, 15. 95, 2 dabei steht, aber in gutem Sinn, mit Lobgesang Gott begegnen, nahen (wie *ἀντιαζω* Soph. Aj. 492 mit Bitten, *ἀντιαω* Hom. Od. 24, 56 mit Hülfe, u. häufig correl. dem dargebrachten Opfer), wie anderw. mit Segnungen (21, 4), mit Gnade, mit Brot u. dgl.; hier im bösen Sinn = *adversari*, aggredi, wie 18, 6. 19. Jes. 37, 33. Hiob 30, 27. Gew. *zu-*

*vorkommen, überraschen,* was aber nicht zu פָּנָיו passt, u. überhaupt nicht sicher ist (auch nicht 119, 148 wo es wie im parall. V. 147 *frühe thun* heisst = הִשְׁכִּים: „m. Augen sind frühe auf in d. Nachtwachen", wie V. 147 in d. Dämmerung; ebenso Jon. 4, 2 frühe, eilig wie öft. הַשְׁכֵּם). — הַכְרִיעֵ] wie 18, 40. 78, 31 d. Feinde niederwerfen; eig. machen dass sie *in d. Kniee sinken, zusammenknicken* u. fallen (כרע ונפל, wie 20, 9. Richt. 5, 27. Jes. 10, 4). — חַרְבֶּךָ] ist zweites Subj., wie V. 10 der Mund, u. im folg. V. יָדְךָ. Das *Schwert,* wie schon *niederwerfen,* von einer Schlacht entlehnt worin Gott als Krieger für die Seinen kämpft, nach gangb. Bild (s. zu 7, 13 f.).

V. 14 f. Indem er sich die Gegner noch einmal in ihrer ganzen Fülle irdischen Glücks vergegenwärtigt, erweckt dieser Anblick in ihm d. Bewustsein u. d. Hoffnung eines höhern Guts in der Gemeinschaft mit Gott zu geniessen, womit d. Gebet schön abschliesst u. den irdischen Misklang in himmlische Harmonie auflöst, u. so sich gründlich beruhigt. — מִמְתִים] (st. מִמְּתֵי mit ausgefall. Verdoppelung, wie oft wenn sie blossen Halbvocal hinter sich u. darin keine hinl. Stütze hat, bes. in schwachen Buchst. u. liqq.) Appos. zu מִרָשָׁע V. 13, regiert v. *rette;* ebenso יָדְךָ zu חרבך. מְתִים eig. *Männer* (s. Lex.), steht hier wol im weitern Sinn v. Menschen überh. = *Leute* (wie oft, ja meistens, bes. im st. constr.), mit d. Begriff der Masse, des Haufens (wie er auch nachher erklärt wird), dem d. Dichter gegenübersteht, u. wozu sich hier d. Begriff der Feinde erweitert. Dass diese Apposition zu d. letzten Worten des vor. V. erst in einem neuen V. folgt, ist wol dadurch motivirt dass מִמְתִים darauf noch einmal wieder aufgenommen u. näher beschrieben wird: aber das ist kein hinl. Grund für diese Abtheilung, wodurch dem Vers ein fremdes sich zu keiner Einheit mit d. folg. fügendes, u. durch den Anruf יהוה mit einem hier unpassenden Nachdruck versehenes Glied eingepfropft, u. s. Ebenmass u. Rhythmus verletzt wird (dah. es Olsh. ganz herauswerfen will); während es, zum vor. V. gezogen zu dem es nach Inhalt u. Form gehört, auch den Rhythmus desselben durch den schliessenden Anruf יהוה abrunden würde. — מִמְתֵי מֵחֶלֶד] (v. d. alten Übersss. ganz verfehlt) bedarf zuvor einer Bestimmung des Begr. v. חלד.

חֶלֶד = עוֹלָם, *αἰων, aevum* eig. *Zeit, Lebenszeit* 39, 6. 89, 48

(אֲנִי מֶה חָלֶד ego quantilli sim aevi, wodurch die Conjectur אדני fällt) Hiob 11, 17 (*Leben* selbst): daher *Zeitlichkeit, Welt* (wie später עוֹלָם, *αἰων*, saeculum), wie in יוֹשְׁבֵי חֵ֑ 49, 2 Weltbewohner = Erdbewohner[111]). Bei der Ableitung der Bed. giengen die Alten (wie Schindl.) mit Recht vom Syr. חלד aus: eig. *repere*, schleichen, kriechen = דבב, זחל (wovon חַלְדָּא im Syr. Arab. u. Hebr. Wiesel, Maulwurf, u. im Syr. חַלְדְּרָתָא schleichende Krankheit, Krebs); dah. Hebr. חֶלֶד v. d. *Zeit*, als der *sacht* allmälig u. *unmerkl. fortrückenden* (vgl. עדה u. die meisten Wörter für Zeit, viell. auch עוֹלָם als der verborgenen sich der menschl. Wahrnehmung entziehenden); Arab. خلد *langsam alt werden* (senectus sensim obrepens), u. *dauern, währen* überh. (wie im Hebr. עַד u. עוֹלָם u. im Deutschen *Welt*, eig. Werelt, das Währende, Dauernde d. i. was eine Zeit hat, Correlat der Zeit). Letztere Arab. Bed. (die demnach nicht so grundverschieden von d. erstern ist wie man gew. annimmt, sondern organisch damit zusammenhängt) wird nach d. Vorgang von Bochart Hieroz. I cap. 34 bes. S. 1030 u. bes. von E. Scheid zum cant. Hisk. 51 ff. von vielen Neueren (wie Sim. Ros.) bei Bestimmung des Hebr. חלד zu Grunde gelegt = *Dauer, Lebensdauer, Welt* von gewisser Zeitdauer oder als das *Dauernde*, Bleibende (Hgstb. Hitz.): aber nicht dem Hebr. Sprachgebr. in d. obigen Stellen gemäss.

Demnach hier מִתִּים מֵחֶלֶד *Leute von der Welt* oder *Zeitlichkeit*; nicht nach dem Arab. *Männer von Dauer u. dauerhaftem Glück*, wie namentl. Ven. u. Hgstb. (ähnl. schon Calv. u. Rud. = מֵעוֹלָם, die schon lange her u. allzulange gediehen u. glückl. gewesen sind), was dem Hebr. Sprachgebr. ganz zuwider ist, worin חלד immer nur in Bez. auf Lebenszeit u. irdisches Leben, aber nie mit d. abstr. Begr. *Dauer* d. i. Dauerhaftigkeit steht (dies auch gegen Hitz.'s *ohne Dauer*). Der Ausdruck bezeichnet sie entw. nach ihrem äussern irdischen Stand, als dieser Zeitlichkeit u. Welt angehörig = 49, 2 *Weltbewohner*, viell. mit d. Begriff *zeitlicher* d. i. *vergänglicher* Menschen (wie schon einige ältere Ausll.); oder nach ihrer Gesinnung u. Richtung = der Welt u. den weltl. Gütern ergeben, also im Sinne des neutest.

---

[111]) Diese Phrase finde ich auch Jes. 38, 11 wo unstreitig יוֹשְׁבֵי חָלֶד zu lesen (st. des sinnlosen חָדֶל), so dass es nicht die Todten sondern die Lebenden bezeichnet, vgl. parall. אֶרֶץ הַחַיִּים (so auch Olsh. obss. crit. p. 18). Ebenso vermuthe ich 39, 5 מֶה־חֶלֶד אָנִי wie 89, 48 (s. oben), st. des unpassenden חָדֵל, dem man einen dem Sprachgebr. nicht gemässen Sinn aufzudringen sich gezwungen sieht.

κοσμος u. υἱοι του αἰωνος τουτου Luc. 16, 8 = unser *Weltmenschen* oder *weltliche Menschen* (מִן wie 10, 18 „Mensch v. d. Erde“ = Erdenmensch). So Kimchi u. die meisten Ausll., namentl. Geier u. unter d. Neueren de W. Ges. Stier Del. [Allein jenes würde nichts besonderes von den Feinden des Psalmisten aussagen, u. dieses wäre ein im A. T. ganz singulärer Ausdruck; auch lassen dann die folg. Worte keine befriedigende Erklärung zu; s. unten.] — חֶלְקָם בַּחַיִּים] (ein Relativsatz der zur nähern Bestimmung des Begriffs der „Männer v. d. Welt“ dient) *deren Theil im Leben ist* oder *die ihr Theil im* oder *am Leben haben.* Man kann den Nachdruck auf חלקם legen: *die ihr Theil* = ihr gutes reichl. Theil, wie es im Folgenden als Gottes Gabe beschrieben wird, *in dem Leben* oder *an dem Leben* erhalten haben (חלק das ihnen zugefallene Antheil oder das von Gott beschiedene Loos); also Beschreibung ihres äusseren Glückstandes (so Hensl.); [allein die Annahme חלק sei s. v. a. reichliches Theil ist bedenklich]. Man kann aber auch den Nachdruck auf בחיים legen; unzulässig ist es dann unter dem Leben d. äussere materielle Leben u. Gedeihen, das Lebensglück oder die Güter des Lebens zu verstehen (so Calv. Hgstb. um eine Beschreibung des Glückstandes herauszubekommen, Del.). Zwar kommt bekanntl. d. Wort sehr häufig in Pss. u. Sprüchen v. langem Leben u. Lebensglück vor (= הטוב, im Ggsatz mit Tod); aber immer nur als der Weisheit u. Gottesfurcht verheissener Lohn; hier aber wäre es den Gottlosen zugetheilt u. in Ggsatz zu d. Glück des Frommen (V. 15) gestellt, was ohne Beispiel, also nicht anzunehmen steht. Vielmehr ist das Leben dieses (gegenwärtige) Leben (der Art. demonstr.) als die Zeit die d. Mensch auf d. Erde zubringt, die irdische Lebenszeit in ihrer bekannten Eigenschaft (Eitelkeit, Hinfälligkeit u. dgl.), wie im Koheleth (d. Leben „unter der Sonne“) = חלד; vgl. das gleich absolut gebrauchte בַּחַיִּים Kohel. 6, 12 u. bes. 9, 9 („das ist dein Theil im Leben“): dort im Ggsatz mit d. Tod oder dem Leben in d. Unterwelt (vgl. d. häuf. Formel בארץ הַחַיִּים „im Lande der Lebendigen“, wie 142, 6 „du bist m. Theil im Lande d. L.“). Dies ist auch dem Parall. mit חלד am angemessensten. Dann ist חלק zu nehmen wie 16, 5: ihr Theil = ihr höchstes Gut, Glück; u. der ganze Satz charakterisirt wie d. vorige Aus-

druck die weltl. Gesinnung u. Richtung der Leute, deren Glücksstand erst im Folgenden beschrieben wird: *die in diesem* irdischen *Leben ihr* Gut u. *Theil gefunden* oder sich dasselbe zu ihrem Theil *erwählt* haben. Dieses Leben steht nun nicht nothwendig im Ggsatz mit einem künftigen ewigen Leben (wie es auf d. ersten Blick scheint u. von Geier u. vielen and. Ausll. angenommen wird), sondern vielm. mit Gott, der des Frommen einziges Theil u. höchstes Gut ist (vgl. 4, 7ff. 16, 7ff.), wie aus d. folg. V. erhellt. Immerhin aber begegnen wir hier einer überraschenden Vertiefung des Begriffs *Welt* (Zeitlichkeit) u. *Leben* (das Leben oder dieses Leben) als eines eitlen nichtigen Guts, im Ggsatz mit d. Geistesleben in Gott, als einem höhern u. allein wahren u. dauernden Gut. Ähnl. ist der gangb. Ggsatz von *Fleisch* u. *Geist* im A. T.: aber hier ist er bestimmter zu einem Ggsatz der Gesinnung, des Lebens u. Strebens geworden; worin d. Idee des ewigen Lebens wurzelt, u. die Grundrichtung der bibl. Denkart u. Frömmigkeit im Ggsatz gegen altes wie neues Heidenthum. [Letztere Bemerkungen dürften nur hinsichtlich des Ausdrucks חלד begründet sein. Der gegebenen Erklärung steht nämlich im Wege dass auch sie einen schlimmen Nebenbegr. in das Wort חיים legt, der aus dem oben gegen Hgstb. geltend gemachten Grunde nicht wol angenommen werden kann. Die aus Kohel. angeführten Parall. führen vielmehr auf die von Hupf. als eine Möglichkeit angeführte, aber nicht weiter verfolgte Auffassung dass בחיים = בְּחַיֵּיהֶם zu ihren Lebzeiten, im Ggsatz zum Hinterlassen ihrer Güter an ihre Kinder bei ihrem Tode; vgl. ausser den angeff. Stll. 49, 19: „er segnet sich in seinem Leben“ (im Ggsatz zu s. Tod); ferner Koh. 3, 12. 9, 3 (auch Jud. 16, 30. 2. Sam. 1, 23. 18, 18). — Dann muss aber — wie schon Hitz. Böttch. de infer. §. 361 u. Olsh., bei verschiedener Auffassung der Worte (Hitz. unrichtig: deren Theil am Leben ohne Dauer ist = die kurzlebig sind; vgl. dagg. oben), gethan haben — das vorhergehende מחלד mit diesen Worten verbunden werden; u. zu erklären ist: *von den Leuten deren Theil im Leben* (zu ihren Lebzeiten) *von der Welt ist* (חלד wie 49, 2), die *der Welt* Güter haben und in ihnen ihre Befriedigung finden, gegenüber dem Psalmisten, der seinen Theil *an Gott* (V. 15) hat. So Olsh. Vgl. Luc. 16, 25 ἀπελαβες συ τα ἀγαθα

σου ἐν τῇ ζωῇ σου. — Die folg. Worte von וצפינך an betrachtet Hitz. als Fortsetzung des Wunsches nach Bestrafung d. Feinde (V. 13): *und mit deinem Aufgesparten* (der Strafe ihrer Sünden; vgl. Hiob 21, 19. 10, 13) *wollest du füllen ihren Leib* (vgl. die Parall. Hiob 20, 23), *mögen sich sättigen die Söhne, u. ihr Übriges hinterlassen ihren Kindern* (so dass also der Strafvorrath noch für die dritte Generation ausreichte). Aber so sehr namentl. die Parall. Hiob 20, 23 diese Erklär. begünstigt, so ist sie doch zu verwerfen: schon das ו wäre störend, u. scheint vielmehr eine weitere Schilderung des äusseren Glücksstandes anzuknüpfen; eine solche lässt aber auch בחיים erwarten, welches nothwendig als Gegensatz, resp. Ergänzung noch eine Aussage die sich auf die Zeit ihres Todes bezieht fordert; u. auch der Ausdruck des Glückes der Gottseligkeit in V. 15 schlösse sich in Inhalt u. Ton schlecht genug an eine solche Verwünschung an. Also vielmehr: *u. mit deinem Gut füllst du ihren Bauch* = denen du äusserl. (vgl. den Ausdruck בטנם) Güter u. Genüsse in Fülle gibst.] — צְפִינְךָ] (= צְפוּנְךָ part. pass. wie d. Keri hat, was aber nicht nöthig ist zu setzen, da auch die Form קָטִיל als part. pass. im Gebr. ist Ges. §. 84, 5) v. צפן = טמן eig. verbergen, dah. *aufbewahren, aufheben* (einen Schatz), dah. p. p. subst. *Schatz* (= מַטְמוֹן), *Gut* überh., Plur. Hiob 20, 26 Güter = טְמוּנִים Deut. 33, 19. Insbes. von allem was dem Menschen *v. Gott bestimmt* ist, gutes (31, 20. Spr. 13, 22) oder böses (Hiob 21, 19 vgl. טָמוּן 20, 26). So hier mit Suff. *dein Gut* als Gottes Gabe bezeichnet. — *Den Bauch füllen*] bildl. im Überfluss geben, parall. שׂבע (Bauch als Organ des sinnl. Geniessens oft in Spr. u. Hiob, vgl. d. ausgef. Bild Hiob 20, 15 ff.). — יִשְׂבְּעוּ בָנִים] falsch die meisten bes. neueren Ausll. (noch Olsh.) *ihre Kinder werden satt* (dann müste es בניהם heissen): vielm. *sie sind reich an Kindern*, haben Kinder die Fülle [genauer: so viel sie sich nur wünschen] (wie schon Alex. Hier. Ch. Luth. Flam. Vat. u. a.): שׂבע mit Accus. Fülle, Überfluss haben an etwas (gutem u. bösem), wie V. 15; adj. reich (z. B. שׂ׳ ימים nicht lebenssatt sondern betagt, bejahrt). Kindersegen gehört ganz eigentl. hieher als der gröste Segen im A. T. wie im Morgenl. überh. (z. B. 127, 3. 128, 3 f. 144, 12. Hiob 21, 11. 27, 14), vgl. d. Vererbung im folg. Glied. יִתְרָם] [*Überfluss* oder besser

*Erübrigtes*]. Demnach ein doppelter Segen: im 1. Halbv. der eigne Genuss im Leben, im 2. die Vererbung auf die Kinder.

15. Gegensatz des Dichters gegen jene mit nachdr. אֲנִי. Jene mögen sich der Fülle ihrer irdischen Güter erfreuen: ich werde m. Glück in d. Fülle geistl. Genusses an Gott finden. Aus diesem positiven Ggsatz erhellt auch dass er sich nicht V. 14 über d. zeitl. Glück der Feinde beklagt (wie Hgstb. meint), sondern es verachtet, weil er etwas besseres zu hoffen hat. — *Das Antlitz Gottes schauen*] Symbol des höchsten Gnadenstands bei Gott u. der seligen Gemeinschaft mit ihm (s. zu 11, 7), bedingt durch Rechtschaffenheit (sittl. Reinheit) von Seiten des Menschen (s. zu 5, 5. 15, 1), daher hier hinzugesetzt בְּצֶדֶק. — Dasselbe liegt auch im folg. Gl. תְּמוּנָה] v. der wirklichen wesenhaften gleichs. leibhaft. Gestalt Gottes, die Moseh bei mündl. Offenbarungen erblickte Num. 12, 8 (neben פֶּה לָפֶה Mund gegen Mund), im Ggsatz mit d. bildl. Offenbarungen an die Propheten, als Vorrecht Mosehs u. höchster Grad der Offenbarung Gottes an einen Menschen; hier wol poet. in weiterem Sinn (= Gottes Antlitz schauen) auf vertraute Gemeinschaft der Seele mit Gott übergetragen. — אֶשְׂבְּעָה] (viell. in Antithese zu dem שׂבע V. 14) entspricht der „Freudenfülle (שִׂבְעַ שְׂ) vor dem Angesicht Jhvhs“ 16, 11. — בְּהָקִיץ] nimmt man gew. (unter d. Neueren namentl. Ros. de W. Ges. Stier Böttch. de inf. §. 363 ff. u. wiewol schwankend Ew. in d. 3. Aufl. u. Del.) vom Erwachen nach d. Tode, SchauenGottes in d. Ewigkeit. Allerd. sehr scheinbar: 1) wegen des Ggsatzes mit V. 14, der auf d. ersten Blick wie ein Ggsatz v. Zeit u. Ewigkeit, Leben diesseits u. jenseits aussieht; 2) תמונה von leibl. Schauen u. d. höchsten Grad der Off. Num. 12, 8, was sich ein andrer Mensch nicht anmassen dürfe; 3) הקיץ steht vom Erwachen vom Tode 2. Kön. 4, 31 u. in spätern BB. insbes. v. Erwachen aus d. Todesschlaf zur Auferstehung: anfangs negativ u. abstract Hiob 14, 12. Jer. 51, 39. 57 v. d. ewigen Tod der Gottlosen („sie sollen schlafen den ewigen Schlaf u. nicht erwachen“); dann pos. Gegentheil davon, E. zur Auferstehung, als Bild der Restauration des Volks: th. als blosses Phantasiebild Hez. 37, 1—14 (Vision der Todtengebeine, doch ohne diesen Ausdr.), th. als Verheissung u. wirkl. Hoffnung (Dogma) der nachexilischen Zeit Jes. 26, 19. Dan. 12, 2. Da-

gegen ist zu erinnern: 1) die Idee der Auferstehung ist erst in späteren Zeiten entstanden (aus der Messianischen): in früheren ganz unbegreiflich u. unvereinbar mit d. Begriffen derselben; der Ps. kann aber in so späte Zeiten nicht wol gehören (etwas anderes ist es mit der Ahnung des ewigen Lebens bei Gott, die schon früher vorkommt, s. zu 16, 11); 2) der Ausdr. בהקיץ ist für sich allein viel zu unbestimmt um ein so specif. Dogma der spätern Zeit darin suchen zu dürfen; 3) noch weniger beweist d. Ausdr. תמונה u. der Ggsatz mit V. 14 (s. oben). [Der Zusammenhang ist vielm. gegen diese Erkl., denn „vom Tod des Frommen war gar nicht die Rede; auf den des Frevlers aber wurde nur hingedeutet um zu sagen dass das Glück ihm auch im Tode treu bleibe“ (Olsh.). — Es kann aber auch nicht wol an ein Erwachen aus dem natürl. Schlaf gedacht werden, weder indem man an den nächsten Morgen denkt, wie früher Ew. u. Hgstb. (der Psalm ein Abendlied!), noch indem man, wie Hupf., den Ausdr. in dem Sinne mit jedem Morgen nimmt, wofür kein Beleg beizubringen ist. Letzterer will aber zugleich auch die Nacht u. den Schlaf als Bild des Todes u. Elends u. daher das Erwachen u. den Morgen als Bild der wiedererscheinenden Gnade Gottes, der Befreiung u. Herstellung betrachten (vgl. zu 5, 4). Dies führt zu der richtigeren Erklärung: das Unglück ist als *Nacht* gedacht, die trübe gedrückte Stimmung u. Betäubung im Unglück als *Schlaf;* sobald Gott dem Psalmisten seine Gnade beweist, indem er sich seiner annimmt, *erwacht* er aus diesem Schlaf, u. *schaut Gottes Angesicht,* d. h. erfreut sich wieder der vollen Gnadengemeinschaft mit Gott, was er jetzt noch nicht kann. *Erwachen* = die Augen aufschlagen u. *sehen* sind Correlatbegriffe. Vgl. הקיץ von Ernüchterung Gen. 9, 24. Joel 1, 5. Spr. 23, 35. So schon Calv. [112]) u. Hitz. Der

---

[112]) Schon Calv. erklärt sich gegen d. Deutung auf d. Auferstehung, u. versteht sinnig שׂבע v. d. Ausruhen der Frommen in d. Frieden u. d. Freude aus Gott, im Ggsatz m. d. unersättl. u. unruhigen Gier die d. Weltfreuden hinterlassen; u. הקיץ v. d. Erwachen des Geistes aus zeitweiliger durch die Wucht der Leiden entstandener Schlaffheit u. Verdunkelung wie aus einem Schlaf (sopor, torpor) durch d. Wiederaufleuchten der göttl. Gnade, bis sich endlich (in d. Ewigk.) Gott von Angesicht zu Angesicht zu geniessen gibt. Ähnl. bereits vor Calv. Flam.

Psalmist verzichtet also nicht schliesslich in der Hoffnung auf ein jenseitiges Schauen Gottes auf die Erfüllung seiner Bitten um Rettung vor seinen Feinden, sondern setzt voraus dass Gott sich seiner annehmen werde. Aber nicht die äussere Rettung als solche, sondern das damit verbundene Schauen Gottes, der ihm dann wieder zu Theil werdende volle Genuss der Gnadengemeinschaft mit Gott ist der eigentl. Gegenstand seiner Hoffnung. Es ist näml. unrichtig u. den Gedanken verflachend wenn man das Schauen Gottes nur von d. gehofften Erscheinen Gottes zur Hülfe u. Rettung vor d. Feinden versteht, wie Hensl. u. Hgstb. (letzterer mit Bez. auf V. 2: Wiederherstellung des durch d. Glück der Gottlosen V. 14 gestörten *Rechts*, Rechtfertigung des Dichters, die von Gottes Angesicht ausgeht): denn] in dieser Bedeutung ist der Ausdruck „Gottes Antlitz schauen" nicht gebräuchl., der keineswegs den Ggsatz zu „Gott verbirgt s. Antlitz" bildet (Hensl. Hengstb.), sondern den (positiven u. dauernden) Gnadenstand der Frommen u. Lohn der Gerechtigkeit bedeutet (s. zu 11, 7), u. in Verbindung mit d. Ausdrücken des 2. Halbv. wie 16, 11 auf ein geistliches u. ewiges Gut gehn muss. Noch verfehlter verstehn es And. (wie schon Cler. Ferrand.) von dem Erscheinen vor Gott im Heiligthum zum Dank für die Befreiung v. d. gegenwärtigen Noth u. dem Genuss den er darin findet.

---

## Psalm XVIII.

Danklied Davids an Jhvh für Rettung in Gefar, Sieg über alle Feinde, und Herrschaft über die Heiden.

1. [Dem Meister, vom Diener Jhvhs, von David, welcher redete zu Jhvh die Worte dieses Liedes, am Tage da ihn Jhvh gerettet hatte aus der Faust aller seiner Feinde und aus der Hand Sauls,
2. und sprach:]
   Herzlich lieb' ich dich, Jhvh meine Stärke!
3. Jhvh ist mein Fels und meine Burg, und mein Befreier,
   mein Gott ist mein Hort bei dem ich Zuflucht suche,
   mein Schild und Horn meines Heils, meine Veste.
4. Den Gepriesenen rufe ich, Jhvh,
   und von meinen Feinden werde ich befreit.

5. Umringt hatten mich Stricke des Todes*),
und Bäche des Verderbens schreckten mich;
6. Stricke der Hölle hatten mich umgeben,
mich überfallen Schlingen des Todes:

7. In meiner Noth rief ich Jhvh,
und zu meinem Gott schrie ich:
Er hörte aus seinem Palast meine Stimme,
und mein Geschrei vor seinem Angesicht kam in seine Ohren.

8. Da wankte und schwankte die Erde,
und die Gründe der Berge erbebten,
und schwankten hin und her, weil er ergrimmt war:
9. Rauch stieg auf in seiner Nase,
und Feuer aus seinem Munde frass,
Kohlen brannten aus ihm.

10. Und er neigte die Himmel und fuhr herab,
Wolkendunkel unter seinen Füssen.
11. Und er fuhr auf dem Kerûbh und flog,
und schwebt' auf den Fittigen des Windes.
12. Er legte Finsterniss als seine Hülle rings um sich her,
als seine Laube Wasserdunkel, Wolken des Himmels.

13. Aus dem Glanz vor ihm seine Wolken durchfuhren
Hagel und Feuerkohlen**).
14. Und es donnerte in den Himmeln Jhvh,
und der Höchste liess tönen seine Stimme,
[Hagel und Feuerkohlen].

15. Er entsandte seine Pfeile, und zerstreute sie (die Feinde),
und Blitze viel, und verjagte sie.
16. Und es wurden sichtbar die Betten der Wasser***),
und aufgedeckt die Gründe des Erdreichs,
vor deinem Schelten Jhvh,
vor dem Schnauben des Hauchs deiner Nase.

17. Er reckte aus der Höhe, nahm mich,
zog mich aus grossen Wassern:
18. Rettete mich von meinem starken Feind,
und von meinen Hassern, weil sie mir zu gewaltig.

---

*) 2. Sam. Wogen des Todes.

**) Oder ohne עֲבָרָיו: Aus d. Glanz vor ihm fuhren dahin H. u. F.

***) Nach 2. Sam. Betten des Meeres.

19. Sie überfielen mich am Tage meines Unglücks,
und es ward Jhvh zur Stütze mir;
20. Und führte mich heraus in's Weite,
errettete mich, weil er Lust hatte an mir.

21. Es erzeigt mir Jhvh nach meiner Gerechtigkeit,
nach der Reinheit meiner Hände vergilt er mir.

22. Denn ich habe gehütet die Wege Jhvhs,
und bin nicht schuldig geworden vor meinem Gott;
23. Denn all' seine Rechte sind mir gegenwärtig,
und seine Satzungen entferne ich nicht von mir;
24. Und war redlich gegen ihn,
und hütete mich vor meiner Verschuldung.

25. Darum vergilt mir Jhvh nach meiner Gerechtigkeit,
nach der Reinheit meiner Hände vor seinen Augen.

26. Gegen den Gnädigen zeigst du dich gnädig,
gegen den Mann der Redlichkeit zeigst du dich redlich;
27. Gegen den Lautern zeigst du dich lauter,
und gegen den Verkehrten (Falschen) zeigst du dich verdreht:

28. Denn du gedrücktem Volke hilfst,
und hohe Augen erniedrigest du.
29. Denn du machst helle meine Leuchte;
Jhvh mein Gott bescheint meine Finsterniss.
30. Durch dich berenn' ich eine Heerschaar,
und durch meinen Gott überspring' ich Mauern.

31. Der Gott — Redlichkeit ist sein Weg,
das Wort Jhvhs ist geläutert (im Feuer);
Schild ist er allen die Zuflucht suchen bei ihm.
32. Denn wer ist Gott ausser Jhvh,
und wer ist ein Hort ausser unserm Gott?

33. Der Gott der mich gürtet mit Kraft,
und macht redlich (grade, eben) meinen Weg;
34. Der meine Füsse macht gleich Hindinnen,
und auf meine Höhen mich stellt.
35. Der gewöhnt meine Hände zum Krieg,
und es spannen den ehernen Bogen meine Arme.

36. Und gabst mir den Schild deines Heils,
und deine Rechte stützte mich,
und deine Herablassung machte mich gross.
37. Machtest weit meinen Schritt unter mir,
und nicht haben gewankt meine Knöchel.

38. Ich werde verfolgen meine Feinde, und sie erreichen,
und nicht umkehren, bis ich sie vertilgt;
39. Ich werde sie zerschmettern, und sie können nicht aufstehn;
sie werden fallen unter meine Füsse.

40. Und (denn) du gürtetest mich mit Kraft zum Krieg,
beugtest meine Widersacher unter mich.
41. Und meine Feinde liessest du mir den Rücken wenden,
und meine Hasser, ich vernichte sie.
42. Sie schrieen, und es war kein Helfer da,
zu Jhvh, und er hat ihnen nicht geantwortet.
43. Und ich werde sie zermalmen [zermalmte sie] wie Staub
vor dem Winde;
wie Gassenkoth sie ausleeren [leerte sie aus wie G.].

44. Du wirst mich befreien [befreitest mich] von den Befehdungen
der Leute,
wirst setzen [setztest] mich zum Haupt der Heiden,
Leute die ich nicht kenne werden mir dienen [kannte
dienen mir];
45. Auf das Gehör des Ohrs werden sie mir gehorchen [gehorchen
sie mir];
die Söhne der Fremde mir heucheln [heucheln mir],
46. Die Söhne der Fremde werden verzagen [verzagen],
und zittern aus ihren Schlössern.

47. Es lebt Jhvh, und gesegnet ist mein Hort,
und hoch erhoben der Gott meines Heils,
48. Der Gott der mir Rache gab,
und trieb Völker unter mich.
49. Mein Befreier von meinen Feinden:
auch von meinen Widersachern wirst du mich erhöhen
[erhöhst du mich],
vom Mann des Unrechts mich erretten [rettest du mich].

50. Darum will ich dich rühmen unter den Heiden Jhvh,
und deinem Namen will ich singen,
51. Der gross macht das Heil seines Königs,
und thut Gnade an seinem Gesalbten,
an David und seinem Samen bis in Ewigkeit.

---

Der königliche Dichter preist in begeistertem Danklied Jhvh als seinen Hort u. Helfer, der ihn zum Lohn für seine Treue aus der drohendsten Bedrängniss gerettet, ihm Kraft u. Beistand zum Kriege verliehen, seine Feinde unterworfen, u. ihn zum gefürchteten Völkerherrscher gemacht habe, u. noch ferner machen werde.

Der Ps. zeichnet sich aus, ausser seinem Umfang (er ist der

längste unter den eigentlichen Hymnen), durch lebhaften Ton, ausdrucksvolle Bilder u. theilweise prächtige Schilderung (besonders im 1. Theil die Schilderung der Rettung in einer der glänzendsten Theophanien); in fliessender Rede, die keine besonderen Schwierigkeiten darbietet, mit einer gewissen Wortfülle, u. im 2. Th. nicht ohne Breite u. Wiederholung. Dabei ist der Gedankengang, bes. im 1. Theil, ziemlich geordnet u. gegliedert; nur im 2. Theil mehr ins Breite gehend u. ohne bestimmten Fortschritt. Er zerfällt durch Ton u. Inhalt zuvörderst in zwei Haupttheile: der erste nach d. Eingang die bildl. Schilderung der Rettung aus grosser Noth u. ihrer Motive enthaltend V. 2—28; der zweite V. 29 ff. in eigentlichen Worten dankbare Erinnerung an das was Jhvh in s. Leben überh., besonders in d. Kriegen mit s. Feinden, für ihn gethan habe. Im ersten Theil lässt sich wieder unterscheiden: 1) der Eingang V. 2—4 Ausdr. seiner Dankbarkeit gegen Jhvh, seinen nie vergebens angerufenen Retter u. Beistand; 2) V. 5 ff. die Nachweisung aus s. Erfahrung: a) seine grosse Noth V. 5. 6, s. Gebet u. d. Erhörung V. 7; b) Wirkung derselben geschildert in d. Bild eines Donnerwetters worin Jhvh zu s. Rettung erscheint: zuerst die drohenden Anstalten V. 8—12, dann d. Ausbruch V. 13—16, u. die Rettung des Dichters V. 17—20 3) Der Beweggrund dazu bei Gott: die Rechtschaffenh. u. Treue gegen Gott deren sich d. Dichter zeitlebens befiissen V. 21—25; zufolge des allg. Grundsatzes der göttl. Vergeltung, dass Gottes Verhalten gegen jeden sich nach dessen Verhalten richtet V. 26—27. Im zweiten Theil kehrt er wieder zu s. persönl. Verh. zurück, u. fährt fort die Wohlthaten Gottes die er in s. Leben erfahren zu preisen [zuerst die Summa: der Gedrückten nimmt Gott sich an; so war er auch mein Lebenslicht u. meine Stärke im Krieg V. 28—30; sodann nach einem abermaligen allg. Satz V. 31. 32 die Einzelausführung]: Kraft u. Beistand zum Krieg V. 33—37, so dass er alle s. Feinde zu bezwingen vermochte u. vermag, u. ihn Gott zu einem Herrscher der Völker gemacht hat dem sie unterwürfig dienen V. 38—46. Endlich d. Schluss mit nochmaligem Lob Gottes u. s. Grund V. 47—51. [Symmetrie im Aufbau der kleinen meist dreiversigen Strophen: Die allg. Sätze V. 26. 27 bilden den Mittelpunct, dem 24 VV. vorausgehen u. ebensoviel folgen. In jeder Hälfte eine ins Einzelne ausgeführte Schilderung: V. 5—20 die der Rettung aus grosser Noth, V. 33—46 die d. siegreichen Unterwerfung d. Feinde u. der Herrschaft über auswärtige Völker; jede von ihnen durch je 5 VV. von jenem Mittelpunct getrennt, u. die des 2. Theils vorn u. hinten von je 5 VV. eingefast. Im 1. Theil V. 5—7 summarische Zusammenfassung des hernach ausführlich Geschilderten; ebenso im 2. Th. in V. 28—30. Vgl. Hitz.] — Die Darstellung schwankt beständig zwischen dem was geschehen u. dem was dadurch verheissen u. verbürgt wird, zwischen Vergangenheit u. Zukunft, deren Gränzen sich

bei d. Zweideutigkeit der Hebr. Zeitformen nicht immer mit Sicherheit ziehen lassen.

[Die Davidische Abkunft dieses Psalms ist durch eine zweifache Überlieferung bezeugt. Derselbe ist näml. in 2. Sam. 22 als eine Reliquie v. David eingerückt. Aus der dortigen Einleitungsformel ist der Relativsatz unsrer Aufschrift entlehnt (s. unten). Nicht so die ersten Worte bis לדוד. Diese finden sich ganz gleichlautend auch als Aufschrift des Ps. 36. Daraus, sowie aus der sonst nicht gewöhnlichen Bezeichnung Davids als עבד י׳, ist zu folgern dass diese Worte die ursprüngl. Aufschrift des Ps. bildeten, der aus 2. Sam. entlehnte Relativsatz aber ein späterer Zusatz ist (so schon Del.). Zu dem Zeugniss der ursprüngl. Aufschrift kommt also das des Redactors der BB. Sam., dem jene Einleitungsformel ohne Zweifel angehört (vgl. die ähnl. 1. Sam. 2, 1 u. bes. 2. Sam. 1, 17 f. 3, 33). Letzteres Zeugniss ist allerdings kein ganz zuverlässiges u. untrügliches (wie sich z. B. an dem angebl. Lied der Hannah 1. Sam. 2 erwiesen hat). Da aber dieser Redactor, wie seine Stellung zu der Mehrheit von Opferstätten beweist, verhältnissmässig früher Zeit angehört, u. da wir ihm ein so unbezweifelt echtes Lied wie 2. Sam. 1, 17 ff. verdanken, so ist doch die Thatsache dass schon zu seiner Zeit der Ps. als Davidisch galt von grossem Gewicht, wie selbst Hupf. anerkennt.

Das Überlieferungszeugniss wird aber auch durch den Inhalt bestätigt. Der Psalmist charakterisirt sich selbst als Krieger u. Heerführer (V. 30. 33—43), sowie als König der auch über auswärtige Völker, selbst weit entfernte, gebietet (V. 44 ff.). Er blickt zurück auf grosse Noth in welche ihn ein ihm weit überlegener Feind früher gebracht hatte, u. aus welcher Jhvh ihn errettet hat (V. 5—20); auch mit einheimischen Feinden, mit Israeliten, hatte er Kämpfe zu bestehen (V. 40—42). Alles dies passt auf David, wie auf keinen andern. — Dazu kommt dass der ganze Charakter des Psalmisten, sein heldenmüthiger kriegerischer Sinn, seine innige u. kräftige Glaubenszuversicht, seine Frömmigkeit u. Gerechtigkeit auf die er sich berufen kann, u. dabei sein demüthiges Bewustsein dass er was er ist durch Gottes Gnade ist, ganz zum Charakter Davids stimmt. Ferner der hohe dichterische Werth des Ps. (s. oben) u. Berührungen mit Ps. 7 (s. dort). Endlich ist schon Mich. 7, 17 der V. 46, Hab. 3, 19 der V. 34 benützt; ausserdem Entlehnungen in Spr. 30, 5 aus V. 31 u. in Ps. 116 u. 144.

Als Zweifelsgründe gegen die David. Abkunft werden von Olsh. u. Hupf. geltend gemacht: der Mangel an Beziehungen auf eine bestimmte Lage oder Persönlichkeit, die Wortfülle u. Breite bes. im 2. Th. (die Ew. u. Thol. unpassend genug auf Rechnung des Alters setzen), der allg. spruchmässige Inhalt u. die Art wie David in V. 51 erwähnt wird, falls der betr. Zusatz ursprünglicher Bestandtheil des Ps. wäre (s. zu d. St.). Beide können aber nicht umhin wenigstens

zuzugestehen dass der (spätere) Dichter den Psalm David in den Mund gelegt habe. Aber ein so frischer origineller Ps. ist kein einem Andern in den Mund gelegtes poet. Machwerk; wesshalb auch Hupf. weiter zugesteht: der Verf. habe den Ps. vielleicht aus einer David. Grundlage im 1. Th. erweitert.

Die Meisten setzen den Ps. in Davids letzte Lebenszeit; ein Schwanengesang, in dem er auf seine gesammte Lebenserfahrung zurückblicke. Nicht unwahrscheinlich ist aber die Annahme Hitz.'s dass die Abfassung vor das Vergehen mit Bathscheba (wegen V. 21—25) u. in die Zeit als David die Aramaeer u. Edomiter besiegt u. von dem Könige von Hamath durch dessen Sohn Huldigungsgeschenke erhalten hatte (2. Sam. 8, 9 f.) fällt.]

Der Ps. findet sich, wie schon bemerkt, auch im 2. B. Sam. Cap. 22 eingerückt, aber mit einer Menge von abweichenden Lesarten, die schon mehrfach besonders zusammengestellt u. verglichen worden sind, namentl. v. J. J. Schultens in d. diss. de utilitate dialectorum orientt. (Leid. 1742) cap. 3 (auch in d. Sylloge dissertt. sub praes. A. Schultens u. s. w. defensarum S. 399 ff.); C. P. Gramberg über Ps. XVIII u. 2. Sam. XXII, gramm.-krit. Versuch in Winers exeg. Studien I, 1 ff., u. Caes. a Lengerke comm. crit. de duplici Ps. XVIII exemplo. Regiom. 1833. 4. Die Vergleichung im einzelnen bei der Erklärung des Textes; die Frage über d. Verhältniss beider Texte im ganzen besser am Schluss.

1. Überschrift. עֶבֶד יהוה] von David, ausser d. Überschr. v. Ps. 36, auch im Munde Gottes 89, 4. 21, wie 2. Sam. 3, 18. 7, 5 (dah. 78, 70). Es steht natürl. nicht in dems. allg. Sinn wie jeder der Jhvh für s. Gott erkennt u. verehrt s. Diener heisst (wie bei andern alten Völkern, u. in vielen Eigennamen ausgedrückt, z. B. den Phoenikischen), sondern in dem besondern eines Beamten Gottes d. i. Werkzeugs oder Boten wodurch er s. Willen verkündigen oder ausführen lässt (nach Analogie der Beamten eines Königs), wie Moseh, Josua, die Propheten, die Engel (Hiob 4, 18) u. dgl. (s. d. Lex. u. Keil zu Jos. 1, 1). Also eig. ein Amtsname, der zwar an sich kein Lob sondern nur die öffentl. Stellung im Reich Gottes ausdrückt, also keine Anmassung enthalten kann: aber im Sprachgebr. nie im eignen Munde, sondern nur entw. im Munde Gottes oder in d. Überlieferung als Ehrenname hochstehender Personen vorkommt, vgl. „Gottesmann" 90, 1; so dass schon um desswillen die Überschr. nicht von David herrühren kann. — דִּבֶּר דִּבְרֵי הַשִּׁירָה הַזֹּאת] ganz wie die Formel womit Deut. 31, 30 d. Lied Mosehs

(Cap. 32) eingeleitet wird, u. wol daher entlehnt; ähnl. die Überschriften Ex. 15, 1. Num. 21, 17 יָשִׁיר הִשִּׁירָה ה׳ (Hgstb.). — בְּיוֹם הִצִּיל] Constr. wie בְּיוֹם קָרָאתִי u. dgl. 138, 3. 56, 10. 59, 17 (s. zu 7, 16. 16, 3). — *Und von d. Hand Sauls*] hinter *von d. Hand aller seiner Feinde* hinkt so unpassend nach dass es schon dem alten FERRAND. die Glaubwürdigk. (fides) der ganzen Überschr. verdächtig machte: [es ist nur daraus begreiflich dass der Verf. was in d. 1. Hälfte von der Rettung Davids aus grosser Drangsal gesagt ist — übrigens mit mehr Grund als Hupf. zugesteht (s. unten) — auf die Saulische Verfolgung bezog; vgl. 2. Sam. 4, 9 wo David in Bez. auf dieselbe sagt: „so wahr Jhvh lebt der meine Seele aus aller Drangsal erlöset hat"]. — וּמִיַּד . . מִכַּף] Wechsel des Ausdr. für *Hand* wie 71, 4. Jer. 15, 21; anderwärts wird in solchen Fällen מִיַּד wiederholt Ex. 18, 10. 2. Sam. 3, 18. Hiob 6, 23 u. so auch 2. Sam. 22 מִכַּף (HITZ.), [was also ursprünglicher erscheint. Dass der Relativsatz aus 2. Sam. entlehnt ist erhellt namentl. aus dem noch beigefügten וַיֹּאמַר, das zwar auch nach dem Relativsatz (zu dem man Ps. 7, 1 vergleichen könnte) an seiner Stelle ist (vgl. Deut. 33, 2), aber in 2. Sam. sich als einfache Fortsetzung an וַיְדַבֵּר anschliesst, u. in den Psalmaufschriften ohne Analogie, dagegen in hist. BB. in dergl. Fällen ganz gebräuchl. ist (de W.), vgl. unten. Auch spricht die Analogie anderer aus den BB. Sam. entlehnter Angaben in den Psalmaufschriften dafür].

V. 2—4. Eingang mit lebh. Ausbruch seines Dankgefühls gegen Jhvh als s. Hort u. Retter, u. summarischem Ausdruck des Inhalts. וַיֹּאמַר] gangbare Formel in hist. BB. bei Einführung eines Lieds oder einer Weissagung (wie d. Arab. قَالَ), wie Gen. 49, 1. Ex. 15, 1. Deut. 33, 2. Richt. 5, 1 (לֵאמֹר). 2. Sam. 1, 18 (wo es aber vor V. 19 stehn sollte). Num. 23, 7 u. s. w. (vor jedem Segensspruch Bileams). — רָחַם] im Kal u. in d. Bed. *lieben* u. zwar v. Menschen gegen Gott nur hier, dagegen im Aram. sehr gangbar [gewählterer u. mehr sagender Ausdruck für das sonst gebrauchte אָהַב, die warme herzliche Liebe bezeichnend]; sonst nur Pi. *erbarmen* (von Gott gegen Menschen u. dgl.) wie in allen Diall. Hitz. emendirt אֶרְחָמְךָ nach 30, 2. 145, 1.

---

V. 2 fehlt 2. Sam. mit Unrecht.

Jes. 25, 1. Ex. 15, 2. — Einfacher Vers ohne Gliederung, wie oft zu Anfang 16, 1. 23, 1. 25, 1. 66, 1. 100, 1 u. a. (Maur.).

3. Eine Reihe von Namen Gottes die ihn fast sämmtl. bildl. als Beschützer u. Retter bezeichnen. Ähnl. Häufung zu Anf. v. Ps. 31. 71. Für d. Bild eines *Felsen, Bergs, Höhe* u. dgl. für Sicherheit vgl. noch unten V. 47. 27, 5. 40, 3. 61, 3. Die Bilder sind natürl. u. überall gangbar, doch mögen sie in der geognost. Beschaffenheit Palaestinas u. der Geschichte [der Lebenserfahrung Davids] noch einen bes. Anlass haben, wie Geier u. a. annehmen. — מְצוּדָה] ist wie masc. מְצוֹד, מְצָד im allg. ein natürl. fester oder schwer zugängl. Ort, der Zuflucht u. Sicherheit gewährt: Berg, Höle, Wüste u. dgl., vgl. 1. Sam. 23, 14. 19. 24, 1. Richt. 6, 2. Jes. 33, 16. Hiob 39, 28. [מְפַלְטִי] viell. besser mit Böttch. u. Hitz. מְפַלְטִי auszusprechen nach 55, 9. 71, 5; ebenso viell. 40, 18. 70, 6. 144, 2; vgl. jedoch V. 49.] — *Schild*] s. zu 3, 4. — אֶחֱסֶה בּוֹ] Relativsatz wie 16, 3. — קַרְנִי] (eig. *Spitze* dah. *Horn*) hier entw. *Bergspitze,* wie Jes. 5, 1 u. das Arab. u. Schweiz. *Horn* u. dgl. v. hervorragenden Spitzen u. Höhen, oder Symbol der Stärke, von gehörnten Thieren bes. dem Stier entlehnt, als Sitz ihrer Stärke, wie 75, 5. 6. 11. 89, 18. 92, 11. 112, 9. 148, 14. 1. Sam. 2, 1. 10 u. a. Ersteres Bild ist der Analogie der übrigen, aber letzteres dem Sprachgebr. des Worts gemässer u. sicherer, u. zu dem *Schild,* womit es zunächst verbunden, passend (de W. Hgstb.). — Diese Namen Gottes werden v. d. Neueren gew. als Vocative u. Apposition zu יהוה V. 2 genommen, [wofür das יהוה חזקי spricht; אלי ist aber nicht als Apposit. sondern als ein den beiden יהוה parall. Vocat. anzusehen]. Aber dadurch entsteht eine zu langathmige Variirung des Angerufenen u. schwerfälliger Satz ohne Gliederung: daher besser mit d. alten Übersss. u. älteren Ausll. יהוה u. אֱלֹי als Subject u. die übrigen als Praedicat zu nehmen: *Jhvh ist*

---

V. 3 ist 2. Sam. mehrfach abweichend. Statt מְפַלְטִי dort מִ֫לִּי (vgl. 27, 2 אוֹרִי לִי), wie auch 144, 2 die Stelle lautet, u. viell. d. urspr. LA. (de W.); statt אֱלֹהֵי צוּרִי dort אֱלֹהֵי צ׳ wie V. 47; und am Schluss zu מִשֹּׂגְּבִי hinzugefügt מְנוֹסִי מוֹשִׁיעִי מֵחָמָס תּוֹשִׁיעֵנִי *meine Zuflucht, mein Befreier der du von Gewaltthat mich befreiest:* sehr überflüssig nach der schon vollzähligen Reihe von Beinamen. Auch ist der Vers durch einen Einschnitt hinter מפלטי לי in zwei getheilt.

*mein Fels* u. s. w.; um so mehr da אֵלַי als Beiwort nicht gut zu den übrigen passt. So auch Maur. Hgstb. (dieser z. Th. aus falschen Motiven, seinem gew. Zahlenspiel, der Siebenzahl der Gottesnamen, nachgehend).

4. Besagt nicht etwa was er jetzt thun will u. davon hofft (Futt. *ich will anrufen* u. s. w., wie viele ältere Ausll.), sondern ist ein allgemeiner Satz: der entw. den Inhalt der im Ps. geschilderten Erfahrungen zusammenfasst (Praett. wie V. 7, aber allg. Vergangenheit wie 3, 5), oder s. dadurch begründete Überzeugung, Zuversicht, die auch in den Beinamen Gottes V. 3 ausgedrückt ist, also einen Glaubenssatz ausspricht (Praes. oder hypoth. *rufe ich . . so werde ich* u. s. w.) der dann im Folg. exemplificirt wird. מְהֻלָּל] (von d. alten Übersss. wie vielen Ausll. mannigfach misdeutet, u. v. d. Syr. als Beiwort zum letzten Wort des vor. V. gezogen) ist ein gangbares Beiwort Jhvhs 48, 2. 96, 4. 113, 3. 145, 3 (1. Chr. 16, 25), aus dem häufigen הַלְלוּ יָהּ geflossen [113]). Also *gepriesen*, nicht, wie Viele, *preiswürdig, laudandus* (nach Anal. v. נֶחְמָד, נוֹרָא); vielleicht auch *herrlich*, majestätisch (s. unten Note). Das Wort ist Accus. u. Appos. zu יהוה (nicht Vocativ, wie Storr u. a., wiewol die Acc. allerd. dafür sprechen), nachdrückl. vorangestellt (wie die Appos. 5, 13.

---

V. 4. מִן־אֹיְבָי poet. mit vollem מִן, hier berechtigt vor dem Hauchb. א (wie auch in Prosa מִן oft vor dem Artikel, u. das Nun der Verba 1. Nun im Imperf. regelmässig vor Hauchb. beibehalten wird): aber V. 49 מִן־קָמַי neben מֵאֹיְבָי, also ohne Consequenz: während 2. Sam. consequent an beiden Stellen d. gewöhnlichen zsgezogenen Formen setzt, hier מֵאֹיְבַי dort מִקָּמַי; dagegen V. 14 noch härter מִן־שָׁמַיִם vor Zungenb., also ebenf. keine Consequenz.

[113]) Ebenso תְּהִלָּה mit Suff. meton. Ggstand des Lobpreises, der Gepriesene = Gott (wie sonst פַּחַד als der Gefürchtete) Deut. 10, 21 (parall. אלהיך Jer. 17, 14 u. viell. Ps. 77, 7 נגינתי u. Ps. 22, 4 יוֹשֵׁב תְּהִלּוֹת יִ׳ thronend als d. Lobpreis d. i. der gepriesene Gott Israels (gew.: thr. auf d. Lobgesängen J.'s): vgl. זִמְרָה Ex. 15, 2 u. זִמְרָת 2. Sam. 23, 2 (נְעִים זְ׳ der Freund Gottes, vgl. נעים 2. Sam. 1, 23 = Freund). Anderwärts ist תְּהִלָּה die an Gott gepriesene Eigenschaft, s. göttl. Majestät u. Herrlichkeit = כָּבוֹד, שֵׁם, הוֹד u. dgl., wie öft. Ps. Jesaj. (42, 8. 10. 12. 43, 21) Hab. 3, 3 u. Plur. Ex. 15, 11 נוֹרָא תְ׳ furchtbarer Majestät, parall. נֶאְדָּר בַּקֹּדֶשׁ. Darnach könnte מְהֻלָּל auch viell. *herrlich* d. i. mit Herrlichk. u. Majestät angethan bedeuten, was zu den vielen Stellen neben נורא, גדול gut passen würde.

Hiob 5, 14 u. a.); oder vielmehr umgekehrt יהוה ist nachschlagende Appos. zu מהלל (Hitz.), u. nur d. Accus. vorangestellt wie 5, 2. 7, 16. 10, 7. 14. 17 u. immer wo d. Nachdr. darauf liegt. So schon richtig Hier. *laudatum invoc. Dominum.* קרא mit Accus. wie V. 7. 14, 4. 17, 6. — Olsh. u. mit ihm G. Baur: „Gepriesen sei — ruf' ich — Jhvh" vgl. 113, 3, was aber zum 2. Gl. gar nicht passt.

V. 5—20. Nachweisung des allg. Satzes in d. Einl., zunächst V. 4, aus s. Erfahrung v. d. hülfreichen Einschreiten Jhvhs auf s. Anrufen: zuerst V. 5. 6 Schilderung seiner Noth, dann V. 7 ff. wie Gott s. Schreien erhört u. ihn gerettet habe; beides in verschiedenen ausdrucksvollen z. Th. ausf. ausgemalten Bildern. Die hist. Tempora (Perf. u. Imperf. conv.), besonders d. Schilderung der göttl. Rettung in einer prächtigen Theophanie — welche ihrer Natur nach nur als poet. Darstellung einer bestimmten Katastrophe gefast werden zu können scheint — scheinen auf eine einzelne Rettung zu gehn. So de W. von einer der jüngsten Zeit die den Anlass zum Rückblick auf frühere V. 29 ff. gegeben habe; bestimmter Hitz.: von einer vermuthlich in dem Krieg gegen die Syrer (2. Sam. 8, 5) vorgekommenen Schreckung der Feinde Davids durch ein Gewitter. Allein schon die Mischung des Bildes V. 17 ff. mit anderen u. allg. Zügen lässt vermuthen dass auch jenes eine allg. Beziehung habe; u. die Anwendung die von diesem gangbaren Bild (s. zu V. 7) selbst auf eine künftige Rettung gemacht wird — eine erbetene wie 144, 5 ff. (allerdings aus unsrem Ps. entlehnt) oder eine geweissagte wie

---

V. 5. 2. Sam. ist der Schilderung כִּי vorangeschickt, als zur Erläuterung u. Ausführung des vorherg. Satzes dienend. Statt חֶבְלֵי מ׳ dort מְשִׁבְרֵי מ׳ *Wogen des T.* (מְשִׁבָּרִים = גַּלִּים auch 42, 8. 88, 8. 93, 4) d. i. Todesgefaren (s. zu V. 17). Das Bild entspricht allerdings besser dem Parall.; auch wird so eine Wiederholung m. d. folg. V. vermieden, u. jeder der beiden Verse bietet ein eignes reingehaltenes Bild der Todesgefar: daher fühlt man sich versucht mit den meisten Neueren der LA. in 2. Sam. den Vorzug zu geben, u. anzunehmen dass die LA. חבלי aus dem folg. V. hereingekommen sei. Indessen hält doch d. Verb. *umringen,* welches gut zu den *Stricken* passt, aber nicht recht zu den *Wogen* [vgl. aber 88, 18. Jon. 2, 4. 6], mich (wie schon Calv.) ab unsere LA. entschieden zu verwerfen; die auch bereits 116, 3 sich findet, also jedenf. sehr alt ist.

Hab. 3, 3ff. Jes. 29, 6. 30, 27ff. 13, 10. Joel 2, 10f. 3, 3f. 4, 15ff. Nah. 1, 3ff. u. a. vgl. Matth. 24, 29ff. — bestätigt dass es zum stehenden Typus für jedes göttl. Gericht geworden war; also auch hier für alle dergl. die d. Dichter erlebt hatte sein kann. [Ebenso nehmen auch Ew. u. Thol. an dass der Psalmist aus der Erinnerung an alle bisher erfahrenen Errettungen ein dichterisches Gesammtbild mache. Allein wenn wirklich David Verf. des Psalms ist, so muss ihm dabei psychologisch nothwendig ganz besonders die Zeit seiner schwersten Drangsal, die Saulische Verfolgungsnoth und seine Errettung daraus vor der Seele stehen, als gröster u. augenscheinlichster Beleg für die V. 4 ausgesprochene Erfahrung. Darauf deutet auch dass David in dieser ganzen Schilderung nur passiv, nicht activ erscheint (nur Gottes Hand errettet ihn), wogegen er nach dem 2. Theil sich selbst als Krieger seiner Feinde erwehrt (vgl. Hgstb. u. Del.). Nur ist die Schilderung kein histor. Referat, sondern hält sich vermöge der gewählten dichter. Einkleidungsform über dem Boden der concreten Geschichte.]

חֶבְלֵי מָוֶת] kann neben d. Verb. *umringen* u. den *Schlingen des Todes* im folg. V. nur *Stricke des Todes* (nicht *Schmerzen* d. T., wie Al. u. d. Rabb.) bedeuten. Das Bild ist ohne Zw. gleicher Art mit d. häufigen *Netz* u. *Fallgrube* zum Fang von Thieren (s. zu 7, 16. 9, 17. 10, 9). *Tod* u. im folg. V. *Hölle* nicht grade immer v. Tod selbst sondern auch v. Gefaren überh. zu verstehn (s. zu 16, 10). — בְּלִיַּעַל] abstr. eig. *Nichtsnutzigkeit* (von בְּלִי u. יַעַל — Form wie יַצַן — Fut. von עלה aufkommen, gedeihen in d. Sinne von הוֹעִיל frommen, also = אשר לא יוֹעִיל), gewöhnl. sittl. *Nichtswürdigkeit* (*ἀχρεῖον*), *Schlechtigkeit,* Bosheit; hier phys. *Unheil, Verderben,* parall. Tod u. V. 6 Hölle. Manche nehmen es gradezu = *Hölle,* Unterwelt mit ihren angebl. Strömen, wie in d. Griech. Mythologie (JDMich. etym. eig. „nicht hoch" = Tiefe); And. persönl. (wie 2. Sam. 23, 6) v. d. *Teufel,* als Fürst der Hölle u. Repraesentant des Bösen, nach 2. Kor. 6, 15 (*Belial* im Ggsatz mit Christus), wie schon Hier. Luth. JHM. Ammon u. wieder Stier. Die ältern Ausll. durchg. im sittl. Sinn nach Al. *χειμαῤῥοι ἀνομιας,* als Personif. gottloser Feinde u. ihrer Angriffe, u. Hgstb. behauptet

dass dies d. einzige Bedeut. des Worts sei. Allein dass d. phys. Bedeut. (die schon Rud. u. altern. Calv. = *mortiferos* torrentes, Ros. de W. Ges. u. a. annehmen) nicht ausgeschlossen sein kann, erhellt schon im allgem. aus d. Anal. aller solcher Wörter, wie עָמָל, הָוּוֹת u. dgl. (s. zu 7, 15), u. der phys. Grundbedeut. des Worts (= לֹא יוֹעִיל z. B. Jes. 30, 5 v. nichtiger Hülfe, Stichwort für Ägypten u. die Götzen = הֶבֶל); findet sich aber auch unstreitig Nah. 1, 11 יוֹעֵץ בְּ = der Unheil räth, parall. „der böses sinnt wider Jhvh“ (u. daher auch in dem correlaten 2, 1 wo sonst בְּ als concr. genommen werden müste, was ausser 2. Sam. 23, 6 unerhört); ebenso Ps. 41, 9 דְּבַר בְּ Unheil, Verderben. — *Bäche des Unheils*] wie die *Wasser* V. 17. — יְבַעֲתוּנִי] v. schreckhaften Erscheinungen u. Gefaren öft. im B. Hiob: 7, 14. 9, 34. 13, 21. 15, 24 u. a. Das Imperf. für das Perf. eintretend weil ein Zustand beschrieben wird, wie häufig im Folg. abwechselnd mit imperf. conv.

6. קִדְּמוּנִי] wie V. 19 *begegnen, anfallen* s. zu 17, 13. [Zu מוקשי מות vgl. Spr. 13, 14. 14, 27. 21, 6. Von welcher andern Periode seines Lebens hätte dies David mit gleicher Wahrheit sagen können, wie von der Saulischen Verfolgungszeit? Vgl. Thol.]

7. Aus der Noth geht d. Anrufung Gottes hervor, oder begleitet sie: folgl. kann sie unmöglich (wie Ew. u. Hgstb.) als

---

V. 6. סְבָבוּנִי 2. Sam. סַבּוּנִי die zsgezogene Form (wie noch 88, 18. 118, 11 f.): jene die vollere poet. u. gebräuchlichere, wie 17, 11. 22, 13. 17 u. a. (vor Suffixen überh.), daher 118, 11 hinter jener verstärkend סַבּוּנִי גַם סְבָבוּנִי (Maur.)

V. 7. אַשַּׁוְּעָ 2. Sam. wiederholt אֶקְרָא, sehr matt u. unrhythmisch, u. jene LA. um so mehr vorzuziehen da d. folg. שַׁוְּעָתִי sich darauf bezieht (Hitz.). — יִשְׁמַע 2. Sam. mit Vau conv. וַיִּשְׁמַע (wie noch V. 12. 39. 44), [wie es in der Prosa heissen müste]. וְשַׁוְּעָתִי לְפָנָיו תָּבוֹא בְאָזְנָיו 2. Sam. bloss וְשַׁוְּעָתִי בְאָזְנָיו worin בְאָזְנָיו zu d. vorherg. Satz mit וַיִּשְׁמַע adverbialisch nachschlägt (wie 17, 7) [oder auch als selbständ. Satz zu nehmen nach Hiob 15, 21], u. die ungewöhnl. Verbind. mit תָּבוֹא in unsrem Text fehlt, der in לְפָנָיו ein neben בְאָזְנָיו überflüssiges u. damit unverträgliches Element hat, das den Satz lahm macht und keineswegs geeignet zu der besondern Emphase die Stier darin findet, u. noch weniger zu d. „Windeseile“ womit Hgstb. d. Gebet „vor Gottes Thron u. in s. Ohr“ dringen lässt; dah. mit Recht von J. J. Schult. Redd. Leng. Ew. u. Olsh. verworfen; wahrsch. aus einer erläuternden Glosse zu בְאָזְנָיו durch d. gangb. Phrase תָּבוֹא לְפָנָיו entstanden, die in d. Text gedrungen so gestellt werden muste.

Praes. gefast werden, sondern muss wie die Noth der Erzählung angehören, u. das Imperf. Praet. sein: entw. relatives eines Umstandssatzes (*vocabam* u. s. w.), oder bestimmtes historisches in d. Erzähl. fortschreitendes (*vocavi* u. s. w.) st. Imperf. mit Vau conv. (welches hier, weil nicht voranstehend, nicht anwendbar) wie V. 12. 14 u. s. w. — בַּצַּר־לִי] häufige Formel (בַּצַּר mit Dat. des Pron. st. Suff.) wie 66, 14. 106, 44. 107, 6. 19. 28. Deut. 4, 30 u. a., auch בְּצָרָתָה־לִּי 120, 1 st. בְּצָרַי oder בְּצָרָתִי *in meiner Noth:* weil entstanden aus d. gangbaren Formel צַר־לִי *mir ist enge* d. i. *angst* = ich bin in Noth (wie מַר־לִי mir ist weh, טוֹב־לִי mir ist wohl, Ggsatz רַע לִי u. dgl.) durch Vorsetz. der Praep., die hier vor einen ganzen Satz wie sonst vor ein Nom. tritt, u. so thatsächl. zur Conj. wird = כַּאֲשֶׁר צַר־לִי (wie Richt. 11, 7) oder בְּחָרוֹת צ׳ ל׳; wie in andern ähnl. Formeln, als לְטוֹב ל׳ Deut. 6, 24. 10, 13 כְּטוֹב Hos. 10, 1 לְרַע ל׳ Jer. 7, 6. 25, 7 u. dgl.

Die bisher. Erklärung dieser Formeln ist sehr schwankend u. unzulänglich. Die Älteren nehmen die betr. Wörter (צַר, מַר, טוֹב) meistens als Nomina, aber ohne Consequenz; die Neueren wegen des Zshangs mit d. gleichen Formeln im Imperf. (יֵצַר לִי, יִיטַב, יֵרַע u. s. w.) durchg. als unpersönl. Verba im Perf., wie dort im Imperf. So Ges. Lehrg. §. 216, 2. Gr. §. 137, 2 u. Lex.: aber d. Consequenz scheitert auch da an unsrer Formel בַּצַּר־לִי, die Ges. Lehrg. a. a. O. u. Ew. §. 277 c (S. 680) wie לְרַע ל׳ zu einer Infinitivcstr. machen, jener aber im Lex. unter d. Nomina צר u. רע stellt; u. mit Recht, wie d. Analogie von בְּצָרָתָה־לִּי 120, 1 u. מְצָרָה לִי Jon. 2, 3 unwidersprechl. beweist. Aber nicht nur in dieser Form sondern auch in d. Verbind. mit d. Dativ überh. (צַר לִי u. s. w.) sind צַר, רַע, טוֹב, מַר, חם unstreitig keine Verba sondern Nomina, was sie sonst sind. Es sind lauter Adjj. die, einen Zustand des Gemüths aussagend, eig. Beiwörter desselben (לֵב, נֶפֶשׁ u. dgl.) sind; dann aber, wie in allen Sprachen, auch selbständ. wie ein subst. neutr. oder Adv. mit d. dat. comm. auftreten, u. so d. Schein von unpers. Verben bekommen, wofür sie gew. angesehn werden. Ebenso רַב לִי es ist mir *genug*, im Ggsatz mit מְעַט es ist zu wenig (gering). Daraus sind aber allerdings (u. dadurch ist d. Sache verwickelt geworden) wirkl. verbale Bildungen hervorgegangen: 1) ein perf. Kal, aber nur in vereinzelten Spuren u. ohne unpersönl. Bedeutung u. Cstr.: von צַר ein perf. fem. צָרָה Jes. 28, 20, von מַר ebenso מָרָה נפשׁ 1. Sam. 30, 6. 2. Kön. 4, 27, v. טוֹב 3. pl. טֹובוּ, u. v. חַם mehrere Formen des perf. u. inf. cstr.; 2) eine eigenthüml. kurze Form des Imperf. mit ders. unpers.

Bed. u. Cstr. mit לְ wie d. Adj.: יָצַר (יָצֻר), יָמַר, יָחַם, יָרַע, יָטַב, u. ebenso ein caus. Hiph. (auch mit לְ) הֵצַר, הֵמַר, הֵרַע, הֵיטִיב. Neben diesen aus Adjj. entsprungenen unpers. Verbalbildungen gibt es noch andere aus urspr. Verben, die zuweilen indem sie einen Gemüthszustand anzeigen dieselbe unpers. Wendung u. Constr. annehmen, wie vor allen חרה mit לְ ergrimmen (wie חַם לְ heiss werden), eig. m. Subj. Zorn, dann unpersönl., sowol im Perf. als verkürzten Imperf. יִחַר; נָגוּחַ לְ Hiob 3, 13. Jes. 23, 12 u. caus. הֵנִיחַ mit לְ, נִנְעַם Spr. 24, 25, u. d. Perfectform רָוַח לוֹ 1. Sam. 16, 23 parall. טוֹב לוֹ (womit die drei letzteren gleichbed. sind).

הֵיכָל] ist hier sicher d. himmlische Palast Gottes (s. zu 11, 4), da Gott im Folg. sich im Himmel befindet, u. von da V. 17 herabreicht um den Dichter zu retten. — תָּבֹא] hier nach d. Accenten nicht mit לְפָנָיו verbunden, wie sonst oft d. Gebet (z. B. 19, 15. 79, 11. 88, 3. 102, 2 als Wunsch), sondern mit בְּאָזְנָיו, was sonst nicht damit vorkommt, aber hier diese Verbindung erfordert wenn es nicht lahm nachhinken soll. So richtig Kimchi (wie d. alten Überss.) *mein Geschrei vor seinem Angesicht kam in s. Ohren.* Aber es ist unstreitig ein gezwungener verrenkter Satz, s. d. krit. Note. [Besser gegen die Acc.: *kam vor ihn, in seine Ohren,* letzteres nachdrucksvoll beigefügt.]

V. 8ff. Die Wirkung des Gebets u. seiner Erhörung, die Hülfe Gottes: hier in der Form einer prächtigen Theophanie, entlehnt von dem Bilde eines Gewitters, das hier ausf. in s. einzelnen Stadien u. Erscheinungen ausgemalt, u. natürl. weder hist. zu nehmen (wie selbst noch neuere Ausll. z. B. Hitz. gethan), noch im einzelnen anzuwenden ist. Es ist nur eine dichter. Veranschaulichung der Äusserung u. Erweisung von Gottes Herrlichkeit u. Majestät (כבוד), die ihr Urbild in d. Erscheinung Gottes auf d. Sinai bei d. Gesetzgebung Ex. 19 hat, u. bei Dichtern u. Propheten gangbare Erscheinungsform der Gerichte u. Offenbarungen Gottes geworden ist, wie bes. Richt. 5, 4ff. Hab. 3. Jes. 30, 27ff. Ps. 50, 2ff. 77, 17ff. 97, 2ff. 114. [Eine treffliche Hervorhebung der dichterischen Schönheit und Anschaulichkeit der Schilderung s. bei Thol. S. 91.] — Die gehäuften Verba געש, רעש (Gleichklang), רגז u. wieder התגעש, die alle dasselbe bedeuten, *Erdbeben,* sind wol absichtl. gehäuft um das Beben u. Schwanken der Erde zu veranschaulichen (vgl. die noch stärkere Häufung verwandter Wörter in d. drastischen

malerischen Schilderung der Trunkenheit Jes. 28, 7). Das Erdbeben (z. Th. wol entlehnt v. d. Erschütterung der Erde durch den Donner vgl. 29, 6ff., wobei man die Gewalt morgenl. Gewitter vor Augen haben muss) ist ein stehender Zug in Theophanien u. bei Gottesgerichten überh., wie ausser den angeführten 114, 4. Joel 2, 10. 4, 16. Nah. 1, 5. Jes. 24, 18 u. v. a.; der in Verbindung mit d. Erschütterung des Himmels u. Verfinsterung der Himmelslichter u. andern Naturrevolutionen, die dgl. Gerichte zu begleiten pflegen, zur Veranschaulichung des Satzes dient dass d. Creatur d. Nahen Gottes nicht erträgt ohne zu erbeben u. aus d. Fugen zu gehn (vgl. d. Erscheinungen bei Offenbarungen Gottes 1. Kön. 19, 11ff. Hiob 4, 12ff.), der sich in mannigfachen Symbolen im ganzen Alterth. ausgeprägt hat. Das Erdbeben geht, wie gew., als Hauptsymbol allem andern voraus (eig. zu früh, sofern es Wirkung des Donners ist vgl. V. 16); erst dann die Ursache (d. Zorn Gottes) u. die übrigen Erscheinungen nach d. Reihe. — *Die Gründe der Berge*] oder *Berge* schlechtweg werden parall. mit d. *Erde* gew. noch bes. hervorgehoben in solchen Schilderungen (vgl. noch Jes. 5, 25. 63, 19ff. Deut. 32, 22. Mich. 1, 4. Ps. 97, 5): entw. entlehnt v. d. Vorbild d. Sinai Ex. 19, oder zur Steigerung des Begriffs des Erdbebens, als das Festeste auf Erden (Calv., der damit d. „Gründe des Himmels" in d. Sinn gleichstellt, näml. dass nichts so fest in d. Welt das nicht erbebt hätte); vielleicht auch sofern sie als d. hervorragenden Spitzen der Erde überh. poet. häufig als Repraesentanten derselben oder im Parall. damit stehn (vgl. z. B. 72, 3. 104, 13. Hiob 9, 5. 6). — *Gründe*] bildl. v. allem was einen festen Bestand hat u. dah. eine gehörige Grundlage zu erfordern scheint, vgl. unten V. 16 „Gründe der Erde" u. d. *Säulen* 11, 3. — *Weil er zürnte*] der Zorn Gottes ist d. Ursache aller solcher

---

V. 8. מוֹסְדֵי הָרִים 2. Sam. מוֹסְדוֹת הַשָּׁמַיִם *Grundfesten des Himmels* mit zweifelh. u. streit. Sinn: gew. v. d. Bergen als scheinbaren Trägern des Himmelsgewölbes (wie gew. die „Säulen des Himmels" Hiob 26, 11): aber wol nur weil als etw. festes betrachtet (Maur.): wahrsch. veranlast durch d. gangb. Parallelismus m. d. *Erde*, namentl. auch in Theophanien u. dergl. Schilderungen der Macht Gottes die Erschütterung des Himmels neben der der Erde, wie Jes. 13, 13. Joel 2, 10. 4, 16. Hiob 26, 11 u. mit Unrecht v. Köhl. Ros. v. Leng. vorgezogen. מוֹסְדוֹת Form wie V. 16 מוסדות תֵּבֵל (Hitz.).

Gerichte (s. zu 6, 2); daher werden poetisch alle negativen Machtthaten Gottes in d. Natur als Äusserungen seines Zorns, u. mit allen Geberden desselben, geschildert (s. d. Folg.). חָרָה לוֹ über d. gramm. Form s. zu V. 7.

9. Nun zuerst der ebenerwähnte Zorn Gottes (V. 8b) weiter bildlich geschildert, wie er aufsteigt u. in Gluht kommt bevor er sich äussert; wahrsch. entlehnt v. d. Bild eines aufsteigenden Gewitters, das s. Stoffe erst sammelt u. s. Werkstätte gleichs. heizt ehe es sich entlädt. אַפּוֹ] nicht *s. Zorn* (wie Al. V. u. wieder Stier) sondern *s. Nase:* d. Zorn poet. als *Schnauben der Nase* (wie V. 16) dargestellt, entlehnt v. d. Geberdung eines zornigen Menschen (Calv. Geier) oder vielm. Thiers, wie Pferd, Löwe (Ros.), vgl. bes. die Schilderung des Krokodils Hiob 41, 11ff.; wie denn das die eig. Bedeut. v. אַף selbst ist (von אנף *schnauben* d. i. durch d. Nase athmen, correl. נשׁף, נפשׁ durch d. Mund), u. dah. auch bei Gr. u. Lat. die Nase Sitz u. Organ des Zorns (Stellen bei Geier u. Ros.). — Hier gesteigert zum *Rauch*], wie es öft. v. Zorn Gottes heisst יֶעְשַׁן אַפּוֹ „*s. Nase* (oder s. *Zorn*) *raucht*“ 74, 1. 80, 5. Deut. 29, 19. — Dieser verbunden mit *Feuer*] (wie Jes. 65, 5), dem gew. Bild des Zorns in allen Sprachen; u. zwar hier *aus s. Munde*] parall. mit d. *Rauch in d. Nase,* wie beim Krokodil Hiob 41, 13 (s. nachh.). — Das Feuer *frisst*] (Imperf. st. Part. *fressend,* wie Hier. *devorans*) hier noch nicht mit bestimmtem Object (die Feinde V. 15, die man mit Unrecht auch hier ergänzt), sondern absol. wie 50, 3, nur als allg. Beiwort des Feuers, dessen verzehrende Kraft (wie die des Schwertes) durch „fressen“ bezeichnet wird, s. v. a. brennend; also = parall. *Kohlen brannten aus ihm*] (aus s. Mund), ein genauer Parall., worin die *Kohlen* (glühende s. zu 11, 6) eine poet. Variation des *Feuers* sind, u. dieses als ein in voller Gluht stehendes, flammendes — z. Untersch. von einem bloss rauchenden oder wieder erlöschenden (Calv., vgl. Jes. 7, 4 die rauchenden Feuerbrände Bild des unmächtigen verglühten Zornfeuers) — bezeichnen; hier noch in Ruhe (vgl. Alex. ἀνηφθησαν wurden entzündet), u. erst später in herausfahrende Blitze V. 13 sich ergiessend (Hgstb.). Ganz dieselbe Verbindung dieser sämmtl. Stücke — Rauch in d. Nase, Feuer aus d. Munde, nebst Kohlen, Flammen u. dgl. — haben wir poetisch erweitert in d.

prächtigen Beschreibung des Krokodils Hiob 41, 10—13, die wie ein Comment. zu d. St. passt: „s. Niesen stralt Licht ..; aus s. Munde Fackeln gehn, Feuerfunken entgleiten ihm: aus s. Nüstern fährt Rauch aus wie aus einem siedenden Topf u. Kessel; s. Rachen in Kohlen brennt, u. Lohe aus s. Munde fährt". Diese Verbind. des *Rauchs* u. *Feuers* ist poet. Parallelismus, der auf d. natürl. Zshang zw. beiden beruht, grade wie in d. bekannten äussern Symbol der Gegenwart Gottes, der Rauch- (Wolken-) u. Feuersäule (vgl. z. B. die Anwendung Jes. 4, 5); zugleich aber unstr. sich auf d. Elemente des Gewitters, Wolken u. Blitz, bezieht (Calv. Vat. G. Ros. de W.). Da hier d. Bild eines aufsteigenden u. heranziehenden Gewitters zu Grunde liegt, das erst später V. 13 ff. in Blitz u. Donner ausbricht, so muss, neben dem Rauch = Wolken, d. Feuer wol dem Wetterleuchten (wie Thol.) entsprechen, wenn nicht ein hyst. proteron anzunehmen ist [114]).

V. 10—12. Weitere Vorbereitungen zu dem Ausbruch des im vor. V. geschilderten göttl. Zorns, ganz deutl. entsprechend den Vorboten eines sich zusammenziehenden u. immer drohender gestaltenden Ungewitters. *Er neigte die Himmel* (d. i. die Wolken) *u. fuhr herab*] bezeichnet zunächst die tiefhängenden Wolken vor einem Gewitter; daraus 144, 5 „neige deine Himmel u. fahr' herab, rühre die Berge an dass sie rauchen" (Ex. 19, 18), vgl. Jes. 63, 19 „möchtest du die Himmel zerreissen u. herabfahren, vor dir d. Berge erheben"; das *Herabfahren* zugleich das Kommen zum Gericht, wie Jes. 64, 1 vgl. Gen. 11, 7. 18, 21 (Geier). Parallel das *Wolkendunkel unter s. Füssen*] v. d. schwarzen Wolken, deren Dunkelheit (vgl. V. 12) als

[114]) Anderw. steht bei solchen Gerichten neben andern Elementen des Gewitters als das wesentlichste bloss d. *Feuer*, wie 50, 3. 97, 3; das Jes. 30, 27 ff. aus dem Hauch Gottes selbst wie ein Schwefelbach strömend in Brand setzt (V. 33); u. Deut. 32, 22. Jer. 15, 14. 17, 4 in der Nase Gottes entzündet ist, wie hier der Rauch. Daher wollen de W. u. Hgstb. den „*Rauch* in der Nase" nicht aus dem Schnauben der Nase erklären, sondern nebst d. verwdten Feuer bloss als poet. Steigerung d. Zürnens V. 8b: jener mit Rücksicht auf Gewölk u. Blitz; Hgstb. als Begleiter des Feuers (ähnl. wie Hitz. zu Jes. 4, 5), das als rauchend der Nase, als verzehrend dem Mund zugetheilt werde. Aber jenes Bild ist oben hinlänglich nachgewiesen.

Symbol der Verfinsterung des göttl. Antlitzes (104, 29) d. Creatur mit angstvoller Erwartung des kommenden Gerichts erfüllt; ähnl. Nah. 1, 3 „Gewölk ist d. Staub seiner Füsse", gleichs. d. Strasse auf der sie wandeln (de W.). עֲרָפֶל (v. עָרִיף Wolke) verbindet den Begriff von *Wolke* u. *Dunkel* (jedoch darum nicht grade aus עריף u. אֹפֶל zsgesetzt, wie Ges. meint, sondern erweiterte Form wie כַּרְמֶל v. כֶּרֶם), u. ist v. d. Theophanie auf d. Sinai entlehnt, von der es im Pentat. steht, meist verbunden mit עָנָן: Ex. 20, 21 vgl. 19, 9. 16. Deut. 4, 11. 5, 19. Ps. 97, 2. Hez. 34, 12. Hiob 22, 13.

11. Der Sturmwind, Windsbraut (סוּפָה, סַעֲרָה) der dem Ausbruch voranzugehn pflegt; dah. auch in Theophanien gewöhnl., wie 50, 3. Jes. 29, 6. Am. 1, 14. Nah. 1, 3. Hier ausgedrückt durch *er fuhr auf d. Kerûbh* u. *er flog auf d. Fittigen des Windes*, letzteres das erstere erklärend. *Kerûbh*] (gew. Plur. כְּרוּבִים) von streit. Etymol. (s. Ges. thes. u. Lex.), wie die verwandten שְׂרָפִים Jes. 6, 2 f., ist nach Hez. 1 u. 10 eine aus Mensch, Stier, Löwe u. Adler zsgesetzte symbol. Gestalt, nach Art der Äg. Sphinxe u. der auf d. Persischen u. Assyrischen Denkmälern gefundenen zsgesetzten Thiergestalten, u. unstreitig v. ähnl. symbol. Bedeutung: wahrsch. Personification u. Repraesentant der ganzen Schöpfung in ihren hervorragendsten Geschöpfen u. Eigenschaften. Vgl. Herder Geist d. Hebr. P. I. 1, 6 u. Briefe über Persepolis (in d. Werken z. Philos. u. Gesch. 1. B.); Rhode heil. Sage des Zendvolks S. 215 ff.; Bähr Symbolik des Mos. Cult. I, 311 ff. 340 ff.; Hengstenberg BB. Mosis u. Ägypten 157 ff. Im A. T. mit wandelbarer Gestalt u. wechselnden Bestandtheilen, nach Massgabe der Anwendung u. Darstellung: aber im allgem. Diener Gottes, wie die Engel, insbes. Träger der göttl. Herrlichkeit (auf d. Bundeslade Ex. 25, 18 ff.) u. des göttl. Throns (Hez. 1, 10), daher das Beiwort Gottes in d. Pss. יֹשֵׁב הַכְּרוּבִים *auf d. K. thronend;* u. demgemäss fährt Jhvh hier auf ihm, wie im 2. Gl. auf d. Wind, Jes. 19, 1 auf d. Wolken, u.

---

V. 11. וַיֵּרָא 2. Sam. וַיֵּרֶא *und erschien*, vage verflachte u. d. Bilde unangemessene LA., so dass dort mehrere alte Überss. u. manche Hdss. bei Kenn. u. de R. unsre LA. haben, u. Stier es aus einem Abschreibefehler ableitet; während Hgstb. darin eine anmuthige Variation findet!

beides verbunden 104, 3 „er macht Wolken zu s. Fahrzeug, u. wandelt auf d. Fittigen des Windes“ (vgl. Jes. 66, 15 „wie d. Windsbraut ist s. Wagen“, Nah. 1, 3 „in Windsbraut u. Sturm ist s. Weg“ parall. „Gewölk der Staub seiner Füsse“): so dass d. Kerûbh hier entw. den Sturmwind (Calv.) oder die Wolken (vgl. 104, 3) darstellt. [Es dürfte hier die ursprüngliche Bedeutung der Kerûbhe sich verrathen; vgl. über die ganze Vorstellung u. gegen obige Ausführung meine comm. de natura et notione symbolica Cheruborum 1864.]

12. Ausführung von V. 10b [wie V. 11 von 10a]: Beschr. der schwarzen Gewitterwolken, aus denen im Folg. Blitz, Hagel u. Donner hervorbrechen. וַיָּשֶׁת] Umstandssatz zu V. 11, wie der zu Grunde liegende V. 10b; [vielmehr nach poet. Licenz für וַיַּשֵּׂת, vgl. Hos. 6, 1]. — *Finsterniss*] die dunklen Wolken = עֲרָפֶל V. 10b, wie es im 2. Gl. erklärt wird. — *Er machte Finsterniss zu s. Hülle, zu s. Hütte*] d. i. er hüllte, verbarg sich darein, war ganz damit umgeben; ebenso werden Hiob 22, 14. 36, 29 d. Wolken סתר u. סכה Gottes genannt. — סְבִיבוֹתָיו] verstärkt d. Begriff seiner Hülle: dass sie ihn ringsum, also vollständig eingehüllt habe, wie auch 97, 2 „das Gewölk u. Dunkel rings um ihn“ (סביביו) ist: doch ist d. Zusatz zieml. unnöthig, da beide Wörter gleichbedeutend, von denen eins überflüssig ist (vgl. 2. Sam. u. krit. Note). Unerträgl. aber ist d. Pleonasmus wenn nach d. Abth. der Accente noch ein drittes Wort ders. Art סֻכָּתוֹ dazu kommt, während es im 2. Gl. an einem entsprechenden Wort fehlt, so dass aller Rhythmus verrenkt wird. Offenbar ist סכתו zum 2. Gl. zu ziehen: *zu seiner Hütte Wasserdunkel* u. s. w. — חֶשְׁכַת-מַיִם] *Wasserdunkel* (v. חֶשְׁכָה = חֹשֶׁךְ)

---

V. 12. וַיָּשֶׁת 2. Sam. וַיַּשֵּׂת [wie es in Prosa heissen müste]. — סְתָרוֹ fehlt dort, u. in der That ist es neben סביב überflüssig (vgl. 97, 2). Statt סֻכָּתוֹ dort סֻכּוֹת, wol entspr. dem Plur. סביבות, wozu es nach d. richtigen Abth. (s. oben) Parall. bildet, also nicht matt u. verwerfl. (de W.), aber allerd. durch d. Mangel des Suff. etwas hart, u. viell. Schreibfehler st. סכתו. — חֶשְׁכַת מַיִם 2. Sam. חֲשֵׁרַת מ d. i. nach dem Arab. *Wassersammlung*, was als ἅπ. λεγ. bei de W. nach dem bekannten Kanon das Praejudiz der Ursprünglichkeit für sich hat, aber jedenf. der LA. des Ps im Sinne nachsteht, u. viell. nur durch einen Schreibfehler entstanden ist (Cler. Köhl. Hitz.), da es im Hebr. keine entspr. Wurzel findet, u. auch im Arab. in der Verbindung mit Wasser nicht nachweisbar ist (Hitz.).

d. i. Wolkendunkel (מַיִם v. d. Wolken wie 104, 3. 29, 3 u. ö.), entspricht der *Finsterniss* im 1. Gl., u. dient zur Erläut. derselben. — Zur Hervorhebung des Begr. noch ein zweiter Ausdr. dafür hinzugefügt עָבֵי שְׁחָקִים] nicht Wolken der Wolken d. i. Wolken über Wolken, oder dichteste Wolken, wie gew.; auch nicht *Wolkendickicht;* עָב in seiner Grundbedeutung *Dichtheit,* Dickicht (z. B. Waldesdickicht), Dunkel, daher erst Wolke: v. עוּב eig. *dick, dicht* dah. *dunkel* sein, tr. bedecken, verbergen, verwandt עבה, עוּת, חבה, חבא, חבב; vgl. עַב הֶעָנָן Ex. 19, 9 dichtes Gewölk; vielmehr *Wolken des Himmels;* s. zu V. 43.

V. 13ff. Endlich kommt das Gewitter des göttl. Zorns, nachdem es sich ausgebildet hat, zum Ausbruch, u. entlädt sich in Donner, Hagel, Blitzen u. s. w. auf die Häupter der Frevler. נֹגַהּ] ist im allg. Glanz des Lichts (der Sterne) wie des Feuers, hier letzteres: entw. v. d. brennenden Zornfeuer V. 9 das sich nun wie Gewitterstoff in Blitze entlädt, oder nach bestimmterm Sprachgebr. vielmehr v. dem Licht u. Feuer zusammenfassenden Glanz Gottes selbst = כָּבוֹד, הוֹד, δοξα (woraus auch d. Blitze hervorgehn u. d. Feuer das die gottgefälligen Opfer anzündet oder d. Frevler tödtet, wie Lev. 9, 23ff. Num. 16, 19. 35), vgl. Hab. 3, 4. Hez. 10, 4 vgl. mit 1, 4. 13. 27f. Jes. 4, 5 (נגה אשׁ v. d. Feuer der Wolken- u. Feuersäule). So schon Chald. Hier mit נֶגְדּוֹ *vor ihm,* entw. sofern Gott v. Licht umgeben (104, 2) u. darin „wohnend" (1. Tim. 6, 16) gedacht wird, oder wie sonst Eigenschaften Gottes poet. aus s. Wesen heraustreten u. vor ihm stehn, sofern sie nach aussen wirken (vgl. zu 16, 11 u. zu 13, 3) wie hier d. Feuer des Zorns. — עָבְרוּ . . מִנֹּגַהּ] macht Schwierigk. durch d. Constr. Die meisten Ausll. [mit Recht] *von d. Glanz vor ihm schwanden hin* (wie Al. Hier. Flam. Calv. Buc.) oder *zergiengen* d. i. zertheilten sich, wurden durchbrochen (Luth. de Muys) *s. Wolken,* so dass *Hagel u. Feuerkohlen* hervorbrachen. So Geier JHM. Ros. u. a. עבר *verschwinden* v. einer Wolke findet sich auch Hiob 30, 15, [wo auch dieselbe Assonanz. Starker Lichtglanz bei heftiger Blitzentladung erscheint als ein Zerrissenwerden der Wolken, u. mit jener ist gewöhnl. rasche Wolkenbewegung verbunden. Zu ברד u. s. w. darf man aber nicht עברו in and. Bedeut. wiederholen, muss die Worte *Hagel u. Feuerkohlen* vielm. mit Ew. Hgstb. u. Hitz. als

abgerissenen Ausruf nehmen, der das Phänomen lebendig vergegenwärtigt]. Leng. u. de W. 4. A.: *aus d. Gl. vor ihm fuhren* d. i. giengen aus *s. Wolken H. u. F.:* letzterer Satz als Erkl. hinzugesetzt, besagend dass H. u. Blitz in d. Wolken sind (wie schon Vat.: a splendido consp. ejus *egrediuntur* nubes in quibus generantur fulmina u. s. w.): unstatthaft nicht nur wegen der losen Anlehnung des letzten Satzes, sondern noch mehr weil aus d. Lichtglanz Gottes nur Blitze aber nicht Wolken hervorgehend gedacht werden können. [Nach Hupf.] lässt sich die bestehende LA. grammatisch nur fassen: *aus d. Gl. vor ihm durchfuhren s. Wolken Hagel u. F.* d. i. die aus d. Lichtglanz Gottes hervorgehenden Blitze u. s. w. durchbrachen d. Wolken (so schon Cocc. u. jetzt Del.). [Allein, wenn auch d. Acc. nicht dagegen sind (wie de W. 3. A. u. Stier meinen) so sollte doch עביו nach dem Verb. stehen; u. aus dem Lichtglanz Gottes kann der Hagel nicht hervorgehen; man kann dies auch nicht durch die Annahme eines Zeugmas entschuldigen, da der Hagel an erster Stelle genannt ist. Dies spricht auch gegen die Ansicht Hupf.'s, der עביו, weil es für den Sinn entbehrlich sei, in dem Suff. *seine* Wolken etwas sonderbares habe u. in d. and. Recens. fehlt (s. krit. Note), als aus עברו entstanden, streichen will: *aus d. Gl. vor ihm giengen hervor* oder *fuhren dahin H. u. F.* Überdies würde der V. dadurch eingliedrig.] Der eigentl. Sinn u. Nachdruck des V. liegt übrigens in den letzten Worten Hagel u. Feuer, in welchen die erste Äusserung des losbrechenden Wetters besteht. — Der *Hagel*] als gew. Erscheinung bei Gewittern auch in d. Theophanien zu Strafgerichten gangbar (wie Jes. 28, 17. 30, 30); auch in d. Geschichte der Vorzeit Ex. 9, 24 (unter d. Äg. Plagen) Jos. 10, 11. — *Feuerkohlen*] aus d. *Kohlen* V. 9 die d. Zorn Gottes in s. Munde entzündet entlehnt, u. hier in Thätigkeit gesetzt als Blitze; als Strafe auch 140, 11; in Verbindung mit Hagel Ex. 9, 24.

14. Der Donner zum Hagel u. Blitz; poet. נתן קוֹל = *edere vocem* 77, 18. Ex. 9, 23; auch בְּקוֹל 46, 7. 68, 34 (dah.

---

V. 13. 2. Sam. hat מִנֹּ׳ נגדו בָּעֲרוּ ג׳ אשׁ *aus d. Gl. vor ihm brannten F.*, ohne עָבָיו u. ברד, u. בערו st. עברו: wodurch allerdings alles Schwierige in dem V. weggeschafft wird: aber der Sinn ist gar zu schlicht u. flach, u. d. LA. scheint aus V. 9 geflossen zu sein (vgl. V. 14).

der Donner poet. קול יהוה genannt 29, 3 ff.). Das folg. *Hagel u. Feuerkohlen*] ist aus d. vor. V. ohne alle Verbindung wiederholt, wie ein Refrain, der aber etwas schroffes u. frostiges hat, auch die Einheit des vom Donner handelnden V. stört, bes. im Verh. zum Folg. (hier Donner, dort Blitz), u. dah. verdächtig ist aus d. vor. Vers durch Versehen hereingekommen zu sein, auch 2. Sam. u. in Al. u. a. alten Überss. fehlt (s. krit. Note). So namentl. Ros. Dagegen macht Hgstb. geltend: 1) dass die drei Dinge Donner, Hagel u. Blitz auch in d. Grundstelle Ex. 9, 23 so durch dasselbe Verb. יִתֵּן verbunden seien; 2) dass d. Wiederholung aus V. 13 um so angemessener sei da sie grade dasjenige enthält wodurch d. Feinde vernichtet werden, was also die Hauptsache ist. Allein gegen letzteres ist zu erinnern dass d. Blitz ja V. 15 noch besonders hervorgehoben, also hinl. bedacht ist; gegen ersteres dass dort וַיִּתֵּן קוֹלוֹת וּבָרָד d. i. Jhvh *gab* (schickte) *Donner u. Hagel* in einem Satz verbunden ist u. sich fügl. verbinden liess, dem dann *Feuerklumpen* noch in einem bes. Satz nachschlagen: hier aber יִתֵּן קוֹלוֹ den Accenten u. der Sache nach mit dem parall. וַיְרֵעֵם zusammen einen selbständ. Satz u. Begriff bildet, mit dem das als 2. Gl. folgende וברד u. s. w. weder construirt ist noch sich zu einer Einheit zusammenfügt; auch sich nicht einmal das Verb. יתן füglich dazu wiederholen lässt (wie man gew. thut), da es in ganz verschiedenem Sinne stehn würde; also aus jener Stelle kein sicherer Schluss auf diese gilt.

15. Der Blitz, obgleich im allg. schon V. 13 neben d. Hagel erwähnt, wird hier neben dem Donner V. 14 seiner Wich-

---

V. 14. וַיְרֵעֵם 2. Sam. יַרְעֵם, was gramm. d. Satz als Umstandssatz dem vorherg. anschliessen würde, [vielm. poet. Licenz wäre] (s. zu V. 7), aber wol nur Nachlässigkeit ist. בַּשָּׁמַיִם 2. Sam. מִן־שָׁמַיִם eine harte incorrecte Form (vgl. zu V. 4). Wenn Hitz. den spitzfindigen alle poet. Anschauung verläugnenden Grund dafür geltend macht dass Jhvh seit V. 10 nicht mehr im Himmel sei, so sticht Hgstb. s. Spitzf. mit dem Aberwitz aus dass Gott stets im Himmel sei, auch wenn er herabgestiegen (weil Gott sein = im Himmel sein!), z. B. Gen. 11, 7. 18, 21, u. Joh. 3, 13 Jesus während seines Wandels auf Erden! — Das 2. Gl. בָּרָד וְגַחֲלֵי אֵשׁ fehlt ganz, wie im vorherg. V. schon וברד, worin Hitz. eine aus jener fliessende u. folgerechte Abkürzung sieht, mit demselben u. viell. noch grösserm Recht als And. d. ursprüngl. LA.

tigkeit wegen noch besonders geschildert u. zwar als Waffe gegen die Feinde, die hier zuerst erwähnt werden. Daher *Pfeile*] sonst häuf. Bild göttl. Strafen u. Plagen überh. (im Zshang mit d. Bild Gottes als Krieger 7, 13f. u. ö.), wie 38, 3. Hiob 6, 4. 16, 12f. 34, 6. Deut. 32, 23. Klgl. 3, 12f.; hier bildl. von Blitzen, wie 77, 18 u. die Spiesse Hab. 3, 9. 11 neben d. Bogen (sich mischend mit d. Bild Gottes als Kriegers). — ־ם] geht nicht auf d. Pfeile u. Blitze (was allerd. zunächst läge), weil dazu d. Verba nicht passen, sondern auf d. Feinde, obgleich sie (ausser V. 4) erst V. 18 ausdr. genannt werden, wie öft. die Suffixa aus d. Zshang zu verstehn sind z. B. 44, 3. — רָב] (wegen des Einschnitts st. רַב) schwerl. Verbum *Pfeilschiessen* nach Gen. 49, 23 (wie viele Ausll. nach Kimchi), sondern Adv. *in Menge,* dem Subst. beigefügt st. Adj., wie häufig מְעַט u. dgl. Ges. §. 151, 1. — הֹמֵם] in Verwirrung, Schrecken setzen, bes. von panischem von Gott eingeflösstem Schrecken der Feinde des Volks Ex. 14, 24. Jos. 10, 10. 1. Sam. 7, 10. Hieraus auch 144, 6.

16. Wirkung des Donnerwetters auf die Gewässer der Erde, die dadurch aus ihren Betten geschleudert werden, u. so diese blosslegen u. die tiefsten Abgründe der Erde sehen lassen. Ein poet.-hyperbol. Ausdruck für den Aufruhr in den die Gewässer (durch den damit verbundenen Sturm oder wirkl. Erdbeben) gerathen, u. ledigl. zur Ausmalung des Bildes dienend. Eigentl. aber ist es eine Parallele u. Ergänzung zu dem Erdbeben V. 8, als Wirkung der Theophanie auf Erde, Berge u. hier die Gewässer; auch wol als Wirkung desselben gedacht, die aber derselben Grundursache, dem Zorn Gottes (wie jenes V. 8), unmittelbar zugeschrieben wird, u. durch d. „*Schelten*" desselben (d. i. den Donner) mit d. Donner V. 14 zusammenhängt (vgl. diesen Zshang 104, 7). [Es ist, dieser Zug, scheinbar zu spät (wesshalb Hupf. vermuthet der V. möchte ursprüngl. seine Stelle

---

V. 15. חָצָיו 2. Sam. חִצִּים, ohne Suff., wie am Schluss וַיָּהֹם im Keri (dagegen Keth. ויהמם wie hier) st. וַיְהֻמּוּם, aber dadurch der nöthigen Bestimmtheit entbehrend. — בְּרָקִים רָב 2. Sam. bloss בָּרָק Sing. collect. oder abstr. (wie 144, 6 hieraus), aber nicht gut entspr. d. parall. חִצִּים. Lauter auffallend unbestimmte Lesarten, wie systematisch, u. doch ohne sichtbares Motiv, jedenf. nicht um d. Rede „erhabener" zu machen, wie Hgstb. meint.

nach V. 14 gehabt haben), erst hier nachgebracht, weil das schon V. 5 gebrauchte Bild der Errettung aus grossen Wassern daran angeknüpft werden soll.] Calv. u. a. ält. Ausll. vermuthen darin eine Anspielung auf d. Blosslegung des rothen Meers u. des Jordans zu Gunsten des Isr. Volks wie hier (das 106, 9 auch dem „Schelten" Gottes zugeschrieben wird), als Vorbild für den Dichter [115]): aber die ist nicht Folge eines Wetters, u. hat bloss den Zweck durch Trockenlegung des Bodens einen Weg durch d. Wasser zu bahnen, also nichts mit unsrem Bild zu thun (über d. „Schelten" 106, 9 s. nachher). — Der vorhin angedeutete Zusammenhang mit V. 17 ist sicherlich nicht so aufzufassen als ob der Dichter unten in der aufgedeckten Tiefe (am Meeresboden u. s. w.) unter den Wassern sitzend zu denken wäre, u. als ob die Aufdeckung der Tiefen in unsrem V. zum Behuf der Befreiung des Dichters geschehen sei, wie Stier Hgstb. u. Del. annehmen. Hitz. deutet gar die Wasser auf das feindliche Heer, u. den Wassergrund auf den Grund u. Boden auf dem es stand, u. von dem es verjagt ward!! — אֲפִיקֵי מַיִם] sind sonst öft. *Wasserbäche*, was hier nicht zum Parall. u. Zshang passt: vielmehr steht hier אָפִיק wie öft. v. d. *Boden* oder d. *Bett* v. Gewässern, also *Wasserbetten* (wie ält. u. neuere Ausll. fast einstimmig); noch kräftiger u. dem Parall. angemessener d. Sinn

---

V. 16. אֲפִיקֵי מַיִם 2. Sam. אֲפִיקֵי יָם kräftiger u. treffender, namentlich dem Parall. entsprechender als d. LA. unsres Textes, u. dah. allg. vorgezogen: de W. vermuthet nicht übel dass unsre LA. durch die gangb. Phrase א׳ מים veranlast sei; aber sinnlos ist diese keineswegs wie Hitz. u. d. W. meinen (s. oben). [Es fragt sich aber ob der Ausdruck אפיקים zum Meere passt; gebraucht wird er sonst nie davon; gerade der häufige Parall. von Erde u. Meer könnte den Wegfall des מ veranlast haben; vgl. d. ähnl. Fall V. 8.]. — ויגלו 2. Sam. יגלו wie V. 14. — בְּגַעֲרָתְךָ u. אַפֶּךָ (mit plötzl. Anrede Jhvhs) 2. Sam. בְּגַעֲרַת יהוה u. אַפּוֹ 3. Pers. st. der zweiten, wie es scheint um Gleichförmigk. mit dem Vorherg. u. Folg. herzustellen.

[115]) So schon die alleg. Ausl. der Juden (דרש), die nach Kimchi den ganzen Abschnitt v. d. Wundern der Vorzeit deutet, während K. nach d. פשט darin nur ein מָשָׁל (Bild) für d. Fall der Feinde Davids u. Israels findet, mit der verständigen Bemerkung dass überh. dergl., wie Wolken, Finsterniss, Verfinsterung der Sonne u. s. w., an vielen andern Stellen, nur Bilder der Noth seien.

2. Sam. *Meeresbetten.* Nur Hgstb. erklärt d. Bedeut. trotz ihrer klaren Begründung (v. אפק continere, dah. v. holen Körpern: Behälter, Röhre, Canal, Rinnsal, Thal = αὐλος, αὐλων, dah. erst Bach, wie נחל eig. d. Thal, d. Hölung worin er fliesst) für ganz unsicher, hält überall d. Bedeut. *Bäche* fest (auch Jes. 8, 7. Hez. 31, 12. 32, 6!), u. bezieht diese hier auf die „Bäche der Bosheit" V. 5 in welchen der Dichter dort versenkt liege! — *Gründe der Erde*] (öft. poet. in eigentl. u. bildl. Sinn: 82, 5. Spr. 8, 29. Jes. 24, 18. Jer. 31, 37. Mich. 6, 2) sind hier, sofern d. *Grund* einer Sache stets das Unterste ist, die Tiefen, Abgründe derselben (Geier); einschl. des Meeresbodens (2. Sam. im Parall. damit), sofern d. Erde auf d. Meer gegründet (Agell. de Muys u. a.); in ähnl. Sinn u. parall. mit den erschütterten „Gründen der Berge" V. 8. תֵּבֵל poet. st. ארץ bes. wo v. Gründung derselben d. Rede 89, 12. 90, 2. 93, 1. 96, 10. 1. Sam. 2, 8. Hgstb. dagegen von d. Hölle, worin er den Dichter nach V. 5. 6 an Stricken gebunden liegen lässt! — *Schelten*] Äusserung des Zorns s. zu 9, 6; entspricht hier viell. dem Donner als Stimme des erzürnten Gottes (hier V. 14), vgl. bes. 104, 7 wo die Wasser des Chaos vor d. Schelten Gottes (parall. s. Donnerstimme) verscheucht werden. — *Schnauben des Hauchs der Nase*] gehäufter Ausdr. st. eines v. beiden, s. zu V. 9. נשמה steht hier nach s. eig. Bedeut. v. Athmen der Nase (durch ם in נשם), sonst auch des Mundes.

V. 17 ff. Jetzt erst der Zweck des Gerichts: Befreiung des Dichters aus s. Bedrängniss (die im Folg. V. 18 f. als von Feinden herrührend erscheint). Die Verba in lauter Imperff. ohne Vau conv., welches für hist. Tempp. erforderl. wäre, auch V. 20 zum Vorschein kommt: sie müssen demnach sich eng an d. Vorherg. anschliessen, entw. als Umstandssätze dazu (Beschreibung) oder mit fortwirkendem Vau, wie gew. im folg. Hemist., so hier über mehrere Verse hin [nach poet. Licenz].

שלח] *ausrecken*, vollst. יד (wie d. Stelle 144, 7 angeführt ist), hier abs. wie in ähnl. Verbind. 57, 4 u. a. — ממרום] = ממשמים 57, 4 (s. zu 7, 8). — וימשני] wie v. Moseh Ex. 2, 10 der davon den Namen hat, u. viell. Anspielung auf dies Vorbild (Geier Ainsw. Hgstb.). — מים רבים] wie 32, 6, *viele* W.? oder *grosse* W.? Ersteres bei d. meisten Ausll., z. Th. mit falscher

Bez. auf viele Feinde. Aber es heisst vielm. *viel* W. (wie Num. 20, 11) u. das ist s. v. a. *grosses* W. oder grosse Gewässer; wie denn רַב überh. beide verwandte Begriffe umfasst. — *Wasser*] häuf. Bild v. Gefar, Noth, wie 32, 6. 66, 12. 69, 2. 3. Jes. 43, 2. Auch bei Class. s. Beisp. A. Schult. zu Hiob 22, 11 u. bei Ros.

18. Geht nun aus d. Bild in eigentl. Rede über, u. nennt Feinde als Urs. der Bedrängniss, von denen d. 2. Th. des Ps. weiter handelt. *Mein Feind*] collect. zu nehmen vgl. Parall. — כִּי] nicht *wenn* (wie viele), sondern *weil*, als Grund der Bitte u. Hülfe, welche letztere grade dann am nächsten wenn d. Noth am grösten (vgl. Calv.), vgl. 25, 6. 11. Scheinbar Relat., auch dem Urspr. nach mögl., aber im Sprachgebr. nicht erweisl. u. stets Causalpart., auch Gen. 3, 19. 4, 25. — אמצו ממני] *zu stark für mich*, Comparativbegr., wie 38, 5. 131, 1.

19. קִדְּמוּנִי] s. zu 17, 13. Das Imperf. das dauernde Thun bezeichnend, in welches der mit ויהי eingeleitete Nachsatz einfiel. — *Am Tage m. Ungl.*] wie 20, 2. 27, 5. 50, 15 u. a.

20. *Weite*] s. zu 4, 2. Daher *herausführen*, näml. aus d. Enge = befreien 25, 17. 142, 8. 143, 11 vgl. תּוֹצָאוֹת Ausgänge = πόροι Rettungswege 68, 21. — כִּי חָפֵץ בִּי] ebenso als Grund der Rettung 22, 9. 41, 12; im Folgenden weiter ausgeführt.

V. 21ff. Motiv der dem Dichter gewordenen Gnade u. Hülfe Gottes: dass sie der Lohn seiner Gerechtigkeit sei, weil Gott einen jeden so behandelt wie er's verdient. Den erstern Satz, seine eigne „Gerechtigkeit" d. i. Rechtschaffenheit u. Unsträflichkeit (Untersatz, Voraussetzung) weist er V. 22—25 nach; den letztern, die Gerechtigkeit Gottes (Obersatz) V. 26. 27. Wie d. Gerechtigkeit deren sich d. Dichter rühmt zu verstehn sei, s. zu 17, 3.

---

V. 18. וּמִשֹּׂנְאָי 2. Sam. fehlt die Cop. וְ, ohne Bedeutung, ausser wenn man auf den Sing. אֹיְבִי (= Saul) Gewicht legt, u. dessh. keine Apposition dulden kann.

V. 19. לְמִשְׁעָן 2. Sam. ohne לְ, erlaubt, aber nachlässig, da im Sprachgebr. היה mit לְ.

V. 20. וַיּוֹצִיאֵנִי 2. Sam. אֹתִי . . וַיֵּצֵא schleppend, bes. d. Stellung des אתי am Ende (Hitz.).

21. Der Satz, die Behauptung s. Rechtschaffenh., selbständ. Die Imperff. bezeichnen hier in allg. Sätzen die allg. Zeit (d. sog. Praesens). גמל] s. zu 7, 5. — *Reinheit der Hände*] (בר u. נְקִיּוֹן) wie V. 25. 24, 4. 26, 6. Hiob 9, 30. 22, 30 u. a. = Rechtschaffenheit u. Unsträflichkeit der Handlungen, deren Organ die *Hände* (s. zu 7, 4); neben der Lauterkeit des *Herzens* (תם לב), als der innern u. Quelle jener (Gen. 20, 5), wovon V. 24.

V. 22. 23. Die Rechtschaffenheit die er von sich bezeugt besteht darin dass er die Wege Gottes befolgt u. s. Gebote vor Augen gehabt, u. sich keiner Untreue gegen Gott schuldig gemacht habe. לֹא רָשַׁעְתִּי מֵאֱלֹהָי] die Constr. mit מִן (Al. wirkl. *οὐκ ἠσεβησα ἀπο τ. θ.*) gew. u. mit gutem Sinn praegn. *ich bin nicht durch Sünde abgefallen von m. Gott,* wie schon Calv. (non impie defeci a Deo) Gei. JHM. Ros. u. die meisten Neueren (falsch Grot. מִן contra). Aber da diese Constr. bei Wörtern der Gerechtigkeit oder Unschuld wie der Ungerechtigkeit oder Schuld sonst eine Beziehung zu dem Richter oder Gegenpart des Rechtsverhältnisses u. s. Urtheil ausdrückt, s. v. a. das Urtheil der Gerechtigk. u. s. w. von jemand davon tragen, also s. v. a. vor jem. (לפני) gerecht, unschuldig oder schuldig sein, wie צדק מֵאֵל Hiob 4, 17 vor Gott gerecht sein, נָקִי מִן (auch Niph.) losgesprochen von, schuldlos vor jem., אָשֵׁם מִן Jer. 51, 5 Schuld in d. Augen jem. (s. Ges. Lex. u. thes. מִן 2, c): so wird auch unsre Phrase nach dieser Anal. zu fassen sein. Doch heisst רשע, als das Ggtheil von צדק *recht, wahr* sein, viell. gradezu *falsch, treulos, abtrünnig sein* (s. zu 1, 1 Not. 2): dann würde die Cstr. mit מִן im Begriff des Worts liegen.

23. מִשְׁפָּטָיו לְנֶגְדִּי] d. Gegentheil von 10, 5 מִנֶּגְדּוֹ. — לֹא אָסִיר מֶנִּי] ich that (entfernte) sie nicht *von mir,* d. i. rückte

---

V. 21. כְּצִדְקָתִי 2. Sam. כְּצִדְקָתִי (ebenso wieder V. 25), beides gleich gebräuchl. in diesem Sinn. Obgleich beide Formen an sich u. ihrem gramm. Charakter nach eine kleine Nuance des abstr. Begriffs darstellen, so tritt sie doch im Sprachgebr. nicht entschieden hervor; u. dass כצדקתי hier nicht stehn könne, wie Hitz. behauptet, ist daraus nicht erweislich.

V. 23. משפטיו 2. Sam. Keth. משפטו, wenn als Sing. יו־ zu lesen, gegen den Sprachgebr. u. Parall., aber wol nur nachlässige Orthogr. — אָסִיר מֶנִּי 2. Sam. אָסוּר מִמֶּנָּה nach d. gangbaren Formel, auch d. Sing. מִמֶּנָּה ganz wie 2. Kön. 3, 3. 13, 2. 6. 10, 29. 31 hinter חַטֹּאוֹת (Hitz.).

sie nicht aus d. Augen u. d. Herzen, setzte sie nicht „bei Seite“; kommt sonst in diesem Sinn nicht vor (denn v. d. Wort u. d. Befehlen Gottes gesagt Jes. 31, 2. Jos. 11, 15 ist es praktisch s. v. a. nicht zum Ziel führen d. i. unerfüllt lassen, im Ggsatz v. הֵבִיא): aber in ähnl. Sinn steht הֵשִׁבִית יהוה מִפָּנַי Jes. 30, 11 Gott aus d. Augen schaffen. מִנֶּגֶד (hier u. Hiob 21, 16 in paus. st. d. poet. מִנֶּגֶד = pros. מִמֶּנֶּגֶד) s. v. a. מִנֶּגְדִּי (10, 5), מִמֶּנִּי.

24. תָּמִים] bezeichnet die *Redlichkeit* d. i. Treue, Aufrichtigkeit der Gesinnung gegen Gott (תָּם לֵב), die zu der äussern Gerechtigkeit V. 22. 23 hinzukommen muss um rechter Art zu sein (s. zu 15, 2); im Gegensatz nicht nur mit eigentl. Heuchlern (wie Calv. Geier), sondern auch mit äusserl. Werkheiligkeit. — עִמּוֹ] nicht *coram* eo, vor s. Augen, nach s. Urtheil (Geier Ros. Stier), sondern = אֶת *cum* eo, *gegen* ihn, vgl. V. 26. 27, wie bei נָכוֹן 78, 37. שָׁלֵם 1. Kön. 8, 61 (u. öft.) Gen. 34, 21 u. den Wörtern der Gesinnung u. des Erzeigens überh. (de W. Hgstb.). — Im 2. Gl. der neg. Begr. der *integritas* der in תָּמִים wie in שָׁלֵם liegt = sittl. Unsträflichkeit, Tadellosigkeit, Unbefleckheit hervorgehoben. — מֵעֲוֹנִי] eigentl. (ich hütete mich) *vor meiner Schuld* (oder besser *Verschuldung*) d. i. vor einer Schuld die ich hätte auf mich laden können: hypoth. wie זַפְתִּי 17, 3. So schon altern. Vat. „ne quid pravi admitterem“, u. deutlicher Gei. „ne peccatum aliquod fieret meum, ejusve reatum mihi attraherem“; was Vogel (zu Vat.) grammatisch auflöst מֵאֲשֶׁר עָוֹן לִי (mit unpassender Berufung auf Ps. 115, 7 vgl. mit 5. 6): eher מִהְיוֹת לִי עָ׳ vgl. Hiob 33, 9 oder מֵעֲשׂוֹת עָוֹן u. dgl. Die meisten ältern Ausll. aber nehmen es v. der dem Menschen angeborenen u. inwohnenden Sünde (Erbsünde) u. ihrer Versuchung zur That, wie Flam. Calv. Gei. u. a., u. so wieder Stier u. Hgstb. (der es mit de Muys auf 1. Sam. 24 u. 26 bezieht), woran gewiss nicht zu denken.

---

V. 24. וָאֶהְיֶה u. וָאֶשְׁתְּ׳ 2. Sam. volle Formen וָאֶהְיֶהּ u. וָאֶשְׁתַּמְּרָה, was aber bei d. 1. Pers. nicht ungewöhnl., bes. in spät. BB. (Ges. §. 49, 2 u. §. 75 A. 3), u. so in d. Pss. 3, 6. 7, 5 (de W.) — עִמּוֹ 2. Sam. לִי, was Hitz. früher nach einer falschen Auffassung (ich war ihm vollkommen) vorzog, aber eine flache LA. u., weil gegen d. Anal. v. V. 26 f., verwerfl., (de W.), also keine dankenswerthe Verdeutlichung, wie Hgstb. meint.

25. Wiederholung des Satzes V. 21, als Ergebniss der Ausführung V. 22—24, mit dem folgernden Vau in וַיָּשֶׁב *und so (itaque) vergalt er mir* (Ew. Lehrb. S. 231, b §. 342, a).

V. 26 u. 27. Der in s. Rettung V. 21—25 nachgewiesene persönl. Beweggrund Gottes wird hier auf einen allgemeinen Grundsatz der göttl. Regierung zurückgeführt, näml. der Gerechtigkeit (Vergeltung): dass Gott einen jeden auf eine seinem Benehmen angemessene Art behandelt, d. i. wie er's durch s. Benehmen verdient hat (גְּמוּל Jes. 3, 11). Das ist hier so ausgedrückt dass Gott sich grade so gegen d. Menschen benehme wie d. Mensch sich (gegen Gott u. seine Nebenmenschen) be-

---

V. 25. כְּבֹר יָדַי 2. Sam. כְּבָרִי gegen d. Sprachgebr., worin בֹּר in sittl. Sinn nur als „Reinheit der Hände", abs. dagegen nur als „Reinigungsmittel, Lauge" Jes. 1, 25 (= בֹּרִית Jer. 2, 22) vorkommt; zugleich gegen d. Parall. mit dem hier wieder aufgenommenen V. 21, wo 2. Sam. ebenfalls בֹּר יָדַי hat (Hitz.).

V. 26. גִּבֹּר תָּ 2. Sam. גִּבּוֹר תִּ d. i. *redl. Held*, eine unpassende Verbindung, die den Hauptbegr. תמים durch ein fremdes Element stört; das Hitz. mit Unrecht dem vermeintl. matten גֶּבֶר (s. oben), früher in der gekünstelten Fassung als = גִּבּוֹר חַיִל 1. Kön. 11, 28, jetzt mit Berufung auf צַדִּיק תְּמִים Gen. 6, 9 vorzieht, u. Hengstb. mit grundlosem Tiefsinn (s. v. a. „Unsträflicher wozu Heldenkraft gehört" oder „der einem Helden gleichzuachten"; oder „Held der in Unsträflichkeit excellirt"!) zu rechtfertigen sucht.

V. 27. תִּתַּבָּר 2. Sam. תִּתָּבָר erklärt Ges. Lehrg. §. 103 A. 18 (wie schon Alting u. CBMichael. lumm. Syr.) als = Chald. Ittaphal תִּתַּבַּר (aus תִּתְאַבַּר mit Auswerfung des Hiatus א u. Ersatz durch Verdoppelung des vorherg. Cons., u. dieses aus תִּתְאַבְּרַר mit Verdoppelung des 1. Rad. statt des 2. nach Aram. Weise), was unmöglich, da beide Verdoppelungen im Hebr. nicht gebräuchl., auch der Bedeutung nach vielm. Ithpaal erforderl. wäre. Besser Opit. (bei Ros.) aus Chald. Ithpeel תִּתְבַּר. Aber es ist vielm. eine Hebr. Zusammenziehung nach Art v. נָבָר st. נִבְּרַר, mit gedehntem Vocal vor d. Tonsilbe, ausserdem aber euphon. Doppelung des ת zum Ersatz der Zusammenziehung u. Erhaltung des Rhythmus wie im Chald. Ithpeel. Falsch sieht Ew. Lehrb. §. 132d die Verdoppelung als eine „vorgerückte" an, indem er jene bekannte Aram. Verschiebung der Verdoppelung v. 2. auf d. 1. Rad. mit dieser vom Stamm auf den Bildungsbuchstaben zusammenwirft, die unerhört ist. Noch anomaler ist die folg. LA. תִּתְפַּתָּל st. תִּתְפַּתָּל, die aller Versuche sie zu erklären (s. bei Ros.) spottet, u. nur eine freie Nachbildung v. תִּתַּמָּם sein kann, wie schon תִּתָּבָר einigermassen.

nimmt, u. nach d. verschiedenen Seiten hin durch poet. Induction exemplificirt, vgl. 125, 4f.: *gegen den Gütigen gütig, gegen den Redlichen redlich* u. s. w.; aber *gegen den Verkehrten verkehrt,* d. i. gegen den Falschen u. Treulosen falsch u. treulos. Letzteres ist auffallend, da Gott niemals treulos sein kann, dah. auf verschiedene Weise erklärt. Am einfachsten u. bündigsten Kimchi: „du wirst es ihm ergehn lassen nach s. verkehrten Wege", mit treffender Hinweisung auf Spr. 3, 34 „den Spötter wird er verspotten". Ähnl. Schm. „du überlistest ihn" (indem er nicht nur s. Zweck vereitelt, sondern auch bestraft) u. Pisc. (bildl. in Schlingen verwickelt). Am umfassendsten u. tiefsten Flam. nach zwei Seiten hin: a) objectiv vom göttl. Gericht, sofern Gott gegen ihn streng u. scharf verfährt u. ihn der blinden Gewalt seiner Begierden dahin gibt, vgl. Röm. 1 u. a. (wobei nur die Arglist nicht berücksichtigt ist, wie bei Schm.); b) subjectiv, sofern Gott in s. Verfahren jedem so erscheint wie er selbst ist: dem Guten, Redlichen gut u. redlich, dem Verkehrten aber verkehrt, ungerecht, grausam; worin auch ein göttl. Gericht liegt, das den Gottlosen verblendet u. immer tiefer in Frevel u. so ins Verderben stürzt (obj. u. subj. verbunden). Ähnl. Calv., der aber mehr d. erstere Seite hervorhebt: „hic stupor Deum cogit novas excudere loquendi formulas et quasi alienam induere personam, ut Lev. 26, 23, ac si diceret pervicaciam eorum in causa fore ut solitae moderationis oblitus quaquaversum in eos irruat; hoc enim proficiunt tandem sua duritie praefracti homines ut Deus ad eos conterendos sese magis obduret ac contra saxeos ferreus reddatur" (wobei aber auch nur die ungewöhnl. Härte, aber nicht die List ins Auge gefast ist); vgl. Genebr.: „cum vulpe vulpinandum, malo nodo malus parandus est cuneus". Nach dieser Seite auch de Muys, Geier u. a.; nach jener subj. Cocc. (auch mit Bez. auf göttl. Verblendung u. Verhärtung) Stier Hgstb. Allein so psychologisch wahr u. tief diese Seite des göttl. Gerichts ist, so ist es doch hier haupts. objectiv, von der Verfahrungs- oder Erscheinungsweise der göttl. Gerechtigkeit, zu nehmen; die hier in der Weise der antiken Gerechtigkeit menschlich (d. i. nach d. relativen oder ökonomischen, nicht nach der absoluten Betrachtung Gottes u. seines Willens, wie schon Geier nach Matthiae bemerkt) als talio oder Retorsion geschildert

ist, u. daher bei den Propheten oft als Ironie (Sarkasmus) erscheint, indem Gott den Menschen gleichs. beim Wort nimmt u. es gegen ihn kehrt, vgl. Lev. 26, 20ff. Jes. 3, 16ff. 5, 10ff. 28, 9ff. 21f. 29, 9ff. Spr. 3, 34. 19, 28f. u. v. a.; u. in diesem Sinn heisst es von Gott z. B. Jes. 31, 3 „auch er ist *weise* (d. i. listig, *σοφος*) u. führt das Übel herbei", 29, 14 dass er „*wunderlich* mit d. Volk verfahre u. die Weisheit der Weisen zu nichte mache" (gleichs. überliste), Hiob 5, 13 „die Weisen fängt in ihrer List u. den Rath der Verschmitzten bethört" u. dgl. — חָסִיד] hier wie 12, 2 act. der Liebe, Barmherzigkeit übt (s. zu 4, 4). — הִתְחַסָּד] Hithp. denom. v. חֶסֶד oder חָסִיד *sich als* חסיד *beweisen.* Ebenso die folgg. Hithpaelformen gewissermassen denomm. der jedem vorhergg. Adjj. u. frei daraus gebildet (sämmtl. nur hier vorkommend), mit d. Begriff *sich als ein solcher erweisen:* התמם als תָּמִים (oder תָּם), התברר als נָבָר oder בַּר, התפתל als נִפְתָּל (Spr. 8, 8. Hiob 5, 13) = עִקֵּשׁ. — גִּבַּר] jambische (Aram.) Form st. der troch. גִּבֵּר im st. constr. (wie נִטַּע, זִרַּע, רִשַּׁע, שִׁבַּע, חִדַּר st. נֶטַע u. s. w.; Ges. Lehrg. §. 134 A. 8; Ew. Lehrb. §. 213a) zu תָּמִים (Subst. s. zu 15, 2) *Mann der Redlichkeit* = der Redliche. Dadurch erklärt sich die sonst schleppende Beisetzung des גבר, an der Hitz. (s. krit. Note) Anstoss nimmt. — נָבָר] (part. Niph. v. ברר sichten, läutern, reinigen) eig. *gereinigt,* hier = Adj. בַּר *rein, lauter,* bestimmter בַּר לֵבָב 24, 4. 73, 1 in demselben Sinn wie תמים. *Redlich, rein,* bezeichnet im allg. am Menschen die Aufrichtigkeit, Unverfälschtheit seiner Gesinnungen, als entsprechend seinen Pflichten gegen Gott u. Menschen (חֶסֶד), u. in der Treue dagegen (אֱמֶת) begründet; an Gott als Correl. ebenfalls s. Bundestreue, u. dah. die Zuverlässigkeit seiner Verheissungen: dass er s. Getreuen nie täuscht in ihrer Hoffnung auf ihn (Calv.); oder viell. im Ggsatz mit d. Behandlung der Falschen, ihre einfache Führung auf gradem ebenem Wege, ohne Krümmen u. Anstösse. [Zur Erläuterung dient der gegen Gott erhobene Vorwurf Hiob 10, 13: Gott hat gleichsam keine feindseligen Hintergedanken gegen den Lauteren, wie man dies in gew. Sinn sagen kann hinsichtl. des Gottlosen, den er äusserlich reichlich segnet bis sein Gericht über ihn hereinbricht.]

V. 28 ff. Bestätigung des in V. 26 f. vorherg. Satzes mit כִּי (Geier), [zunächst mit einem allg. Erfahrungssatz, sodann (V. 29. 30) mit der besonderen Lebenserfahrung des Psalmisten]. Jener schildert Gottes Verhalten zu den Gedrückten (עֲנִיִּים) u. ihren hoffärtigen Unterdrückern. Unrichtig findet de W. in V. 28 einen zweiten Grund der Rettung neben V. 21—27. עַם] hier nur eine Mehrheit von Menschen überh. = אָדָם, אֲנָשִׁים Leute, wie (V. 44) 3, 7. Gen. 20, 4 u. d. Engl. *people;* nicht grade eine Gemeinschaft oder geschlossene Classe (Hgstb.). — עָנִי] s. zu 9, 13; [hier offenbar mit dem Nebenbegriff des Demüthigen]. — *Hohe Augen*] gangb. bildliche Bezeichnung des Hochmuths wie 101, 5. 131, 1. Spr. 6, 17. 21, 4. 30, 13. Jes. 2, 11. 5, 15. 10, 12 u. Lat. *elata supercilia* (ebenso „hohes Herz", „steifer Hals"); hier gegenüber dem „gedrückten Volk" meton. st. d. Hochmüthigen selbst. — תַּשְׁפִּיל] *erniedrigen* oder *demüthigen,* als göttl. Strafgericht wie Jes. 2, 11 ff. 5, 15 in derselben Metonymie.

V. 29 f. [Begründung der allgem. Sätze V. 26. 27 aus der eigenen Erfahrung, eingeleitet mit כִּי אַתָּה wie V. 28. Die beiden VV. enthalten das Thema welches von V. 33 an weiter ausgeführt wird.] Hier tritt das in d. Einl. erwähnte Schwanken der Zeitform zwischen Vergangenheit Gegenwart u. Zukunft ein (das schon Calv. bemerkt u. richtig erklärt). Rud. u. d. meisten neueren Ausll. nehmen alles durchg. als Vergangenheit, wie im 1. Theil (Cler. wenigstens von V. 36 an, bis dahin Praes.), was allerdings das Bequemste ist; Hgstb. ebenso durchg. als Gegenwart, aber z. Th. sehr unpassend für den Inhalt. Ich nehme mit den alten Überss. u. ältern Ausll. hie u.

---

V. 28. כִּי־אַתָּה 2. Sam. וְאַתָּה־, abgeflachte LA., viell. um d. Wiederholung mit V. 29 zu vermeiden. — Im 2. Gl. וְעֵינֶיךָ עַל־רָמִים תַּשְׁפִּיל ist gradezu ein quid pro quo zu nennen, indem es aus einer gangbaren u. dem Parall. angemessenen Phrase eine unerhörte u. in diesem Zshang sinnlose macht. Hitz. in s. Vorliebe für das Absonderliche nimmt grade das Umgekehrte an, u. erklärt die Phrase 2. Sam. = הַפִּיל פָּנִים Jer. 3, 12 *d. Antlitz senken wider,* ganz willkürlich; u. nicht minder Stier u. Hgstb., um beide Lesarten gleichbedeutend zu machen, nach den Rabbinen „deine Augen sind wider d. Hohen dass du sie erniedrigest", wie וְשָׁפֵל Jes. 2, 12.

da nach Massgabe der Form u. des Inhalts ein Umschlagen der Betrachtung des Vorhandenen u. Erfahrenen in d. Zuversicht auf demgemässe fernere Erfolge an: also Betrachtung über das was ihm Gott in s. Leben theils gewesen, theils noch ist u. ferner sein wird.

29. Zuerst die Erhaltung seines Lebens u. Glückstands, (u. seines Geschlechts); als fortdauernd im Praes. נִר] verwandt נוּר *Feuer*) ist die *Leuchte* oder *Lampe* (als das *Brennende*), verschieden von אוֹר *Licht* (vwandt אוּר Loch, als d. Durchsichtige). Die Ausll. u. Lexx. nehmen die *brennende Lampe* in derselben bildl. Bedeutung wie d. *Licht* überh. = Glück: aber es ist im Sprachgebr. vielm. Symbol des fortdauernden (gleichs. fortbrennenden) Lebens u. Glückstands, namentl. der Fortdauer eines Hauses oder Geschlechts, wie 132, 17 („eine Leuchte anrichten" dem David d. i. einen Sohn u. Nachfolger geben, vgl. V. 11), wie d. vwandte נֵר insb. v. d. Fortdauer der David. Dynastie 1. Kön. 11, 36. 15, 4. 2. Kön. 8, 19. Besonders gebräuchl. in dem Ggsatz *Erleschen der Leuchte* jemandes (נֵרוֹ, כִּבָּה) als Bild des Untergangs u. Verderbens (Todes): sowol im allg., als sprüchw. Fluch der Gottlosen Spr. 13, 9. 20, 20. 24, 20. 31, 18 (neg. „verlischt nicht in der Nacht", Segen der frommen Hausfrau, nicht Bild ihrer Geschäftigkeit, wie Ges.) Hiob 18, 5. 6. 21, 17. Jer. 25, 10; als insbes. vom Erleschen eines königl. Geschlechts, wie 2. Sam. 21, 17 „die Leuchte Israels nicht ausleschen" (v. David s. v. a. ihn nicht der Gefar des Todes aussetzen, als den einzigen worauf die Fortdauer des Königth. u. damit des Reichs beruhte, mit dem also gleichsam Israel selbst ausstarb). In letzterm Sinn vgl. 2. Sam. 14, 7 die *Kohle* jemandes *ausleschen* = den letzten Spross seines Geschlechts vertilgen; im ersteren ein *glimmendes Docht ausleschen* Jes. 42, 3. 43, 17 = ein schon schwaches Leben u. Gedeihen vollends zu Grunde richten. Das Bild stammt theils aus der in allen

---

V. 29. 2. Sam. wieder verkürzt verflacht u. verstümmelt כִּי אַתָּה נִירִי יְהוָה וַיהוָה יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי denn *du bist m. Leuchte Jhvh,* u. *Jvhh bescheint m. Finsterniss,* wo Jhvh selbst die Leuchte genannt wird (statt dass er sie im Ps. bloss hell scheinen lässt): was schon Hitz. mit Recht verschieden v. אוֹרִי 27, 1 findet u. bezweifelt, u. nach obiger Darlegung nicht triftig von Hgstb. durch 2. Sam. 21, 17 gerechtfertigt werden kann.

Sprachen gangbaren Vergleichung der Lebenskraft mit d. brennenden Flamme eines Lichts oder einem Funken (Kohle); theils u. insonderheit v. d. morgenl. u. alten Sitte in jedem Zelt oder Haus eine ewige Lampe brennen zu lassen, die symbolisch d. Erhaltung gleichs. d. Lebenslicht des Hauses oder Geschlechts u. seines Gedeihens darstellt, vgl. Hiob 18, 6 „s. Lampe *über ihm* verlescht", u. 29, 3 „als er leuchten liess s. Lampe *über m. Haupt*". Harmar Beobb. a. d. Orient I, 180f. Diese Bedeut. des Bilds hat unter allen Ausll. allein de Wette richtig gefasst. [Es ist aber hier schwerlich an Erhaltung des Geschlechts, sondern an die der ungeschwächten Lebenskraft u. -frische zu denken, gemäss dem 2. Gl. Auch im Folgenden ist nur von Gottes Gnadenthaten an Davids Person die Rede.] — יַגִּיהַּ חָשְׁכִּי] eig. lässt *bescheinen m. Finsterniss*, näml. durch d. Lampe (נגה eig. v. Lichtkörper oder Leuchte gesagt = scheinen, leuchten, caus. scheinen lassen) d. i. macht sie hell, erleuchtet sie. *Meine Finsterniss* d. i. d. Finst. in der ich mich sonst befinden würde (Suff. hypoth. wie V. 21); oder auch als d. natürl. Zustand des Menschen ohne Gottes Licht, aus dem er erst durch dieses heraustritt, u. in den er wenn die Leuchte erloschen ist wieder zurückfällt. Vgl. die ganz ähnl. Stelle Hiob 29, 3 „als er (Gott) leuchten liess s. Lampe über m. Haupt, u. ich bei s. Licht gieng in d. Finsterniss." Vielleicht greift in beiden Stellen der 2. Halbv. weiter als d. erste, in d. Sinn des *Lichts* = Glück überh.

30. Besonders wird Gottes Beistand zu siegreichen Kriegsthaten hervorgehoben, wovon hernach weiter V. 33ff. [כִּי dem כִּי der beiden vorigen VV. coordinirt; nicht — wie Hupf. will — Begründung von V. 29.] אָרֹץ] wol defect. Orthogr. st. אָרוּץ (wie 2. Sam.) v. רוּץ *laufen:* öft. v. Kriegern (zu deren Lob auch Schnelligkeit im Laufen gehört vgl. V. 34. 2. Sam. 1, 19. 23. 2, 18): th. v. feindl. Anfall mit עַל u. אֶל Hiob 15, 26. 16, 14. Dan. 8, 6; th. abs. 59, 5. Joel 2, 7. Hier mit Acc. = *anlaufen* (Geier), *berennen;* u. so auch d. parall. דלג mit Acc. (die Mauer) *bespringen* oder *überspringen.* Da diese Constr. in d.

---

V. 30. 2. Sam. בְּכָה st. בְּךָ u. אָרוּץ st. אָרֹץ vollere Orthogr., die nicht grade mit Hitz. für Zeichen späterer Zeit gelten kann.

Analogie der Verba der Bewegung (Ges. Lehrg. §. 178, 1, a. 218, 3, d. Ew. §. 281 d. 282 a) begründet ist (vgl. Hiob 6, 4 יַעַרְכוּנִי „fallen mich geschaart an“ mit 3, 25 יֶאֱתָיֵנִי 15, 21 יְבֹאֶנּוּ), so ist kein Grund mit d. Rabb. u. den meisten Ausll. es st. אָרֹץ zu nehmen oder so auszusprechen (Ew. Olsh.), von רצץ *zerschmettern, aufreiben;* oder (wie v. Meyer Ew. u. a.) *durchbrechen*; [was ohnedies zum 2. Gl. weniger passt]. — *Mauer*] berannter Städte oder Festungen. Vgl. dens. Parall. Joel 2, 7 „wie Helden laufen sie, wie Kriegsmänner besteigen sie die Mauer“.

V. 31 f. [Der weiteren Ausführung v. V. 30 wird noch einmal ein allg. Glaubens- u. Erfahrungssatz vorausgeschickt,] worin der Gott dessen Beistand er V. 30 gerühmt hatte, seinen Eigenschaften nach näher beschrieben wird. הָאֵל] scheint wegen des Art. Appos. zu אלהי V. 30 zu sein, wie V. 33. 48 u. in ähnl. Phrase Deut. 32, 4 הַצּוּר תָּמִים פָּעֳלוֹ (wo auch אלהי׳ vorhergeht); doch kann es auch nom. abs. sein, da d. folg. Satz hier wie dort selbständig ist. — תָּמִים] *redlich* (v. Menschen auf Gott übergetragen) wie V. 26. 27 v. s. Bundestreue u. der Zuverlässigkeit seiner Verheissungen, vgl. Deut. 32, 4 parall. אֵל אֱמוּנָה u. צַדִּיק וְיָשָׁר. Ebenso d. *Reinheit seines Worts*, vgl. zu 12, 7 (Calv.). Die beiden letzten Glieder wörtl. auch Spr. 30, 5.

32. Jhvh ist allein wahrer *Gott* d. i. der helfen kann u. will = parall. צוּר *Hort, Fels* (vgl. V. 3), hier gradezu als Name Gottes gebraucht wie Deut. 32, 4. 15. 18. 30 f. 37. Jes. 44, 8 u. a.; häufiger Satz im Ggsatz mit den nichtigen Götzen, bes. bei Ps. Jes. 44, 6. 8. 45, 5. 6. 14. 18. 21. 46, 9 u. s. w., vgl. Deut. 32, 31. 1. Sam. 2, 2; aber auch mit allen den falschen Stützen u. eitlen Hoffnungen auf die d. Mensch so gern baut statt auf Gott allein (Calv.). Hier mit כִּי als Grund des V. 31 c von Jhvh im allg. u. im Folg. in persönl. Beziehung Gesagten.

V. 33 ff. Ausführung von V. 30: Schilderung des göttlichen Beistands im Kriege: theils Ausstattung mit den nöthigen

---

V. 32. 2. Sam. אֵל st. אֱלוֹהַּ, u. מִבַּלְעֲדֵי wiederholt (vgl. V. 7) st. זוּלָתִי, beides Nachlässigkeit.

V. 33. הַמְאַזְּרֵנִי ח׳ 2. Sam. מָעוּזִי ח׳ (מָעוּזִּי Norzi) d. i. *meine starke Veste*, wie 71, 7 מַחֲסִי עֹז, gegen die durch הָאֵל indicirte u. im

Eigenschaften eines Kriegers, th. Schutz u. Hülfe zum Sieg. Jene als dauernd in d. allg. Zeit (Gegenwart) zu setzen, diese als einzelne Thatsache in d. Vergangenheit (wie auch Al. Hier., obgleich sie d. vorherg. in d. Zukunft setzen). דָּאֵל wieder aufgenommen aus V. 30, zugleich Appos. zu אלהינו V. 32. — המאזרני] Artik. beim Part. mit dem das Obj. bezeichnenden Suff.; vgl. Jes. 9, 12. — *Mit Kraft gürten*] wie V. 40. 1. Sam. 2, 4 d. i. ausrüsten, sofern d. feste Gürten der Lenden eine Bedingung der raschen gewandten u. kräftigen Bewegung u. jeder Thätigkeit ist, vgl. 93, 1. Spr. 31, 17. Hiob 38, 3. Jes. 5, 27. 1. Kön. 18, 46. 2. Kön. 3, 21; dah. in d. allgem. Bedeut. bekleiden, versehen auch auf geistige Eigenschaften u. Güter übergetragen 30, 12 („mit Freude gürten", aber eig. Zeugma vermittelt durch d. Ggsatz „mit d. Sack gürten"). 65, 13 („mit Jubel" vgl. bekleiden V. 14). Jes. 11, 5 (mit Gerechtigkeit). Vgl. Glass. phil. s. ed. Dathe 1157. — Das 2. Gl. bezeichnet den glücklichen Erfolg den Gott gab (Calv.). וַיִּתֵּן] Abspr. v. d. Part. Constr. wie V. 34. 35. 48 u. o. [Imperf. mit ו cons. weil auf die bisherige Lebenserfahrung zurückgeblickt wird.] — תְּמִים דַּרְכִּי] offenb. Correlat zu ders. Phrase V. 31 von Gott, als Wirkung davon, u. dadurch mittelbar s. v. a. ebener, leichter, freier d. i. glücklicher Weg (in phys. st. sittl. Sinn); was zwar an sich im Sprachgebr. nicht erweisl., aber dem sonstigen Doppelsinn u. Wechselbegriff solcher Wörter, wie יָשָׁר, צֶדֶק, entsprechend (vgl. zu 1, 6. 5, 9). So erklärt sich wol die hier erforderl. physische Bedeut. am besten, ohne dass man weder zur Annahme einer unerweisl. allgemeinern Bedeut. *unverletzt* (Ew.

---

2. Gl. vorausgesetzte Constr., auch gegen d. Anal. v. V. 40, u. d. Sinn zu allg. (Hitz.). — Im 2. Gl. דַּרְכִּי . . . וַיִּתֵּן 2. Sam. דַּרְכּוֹ . . וַיִּתַּר sinnlos (vgl. die gezwungenen Versuche bei Ros.), u. bisher nur durch d. willkürl. Ableitung von תור st. וַיָּתֵר *u. führt den Redlichen s. Weg*, d. i. zeigt ihn nach Spr. 12, 26 (Ges. Hitz. Hgstb.), mit erträgl. Sinn aber in gezwungenem ungebräuchl. Ausdruck versehen; ebenso Ew. *liess unverletzt meinen W.* (התיר loslassen = lassen); Hitz.: er lässt hüpfen den Redlichen seinen Weg (Hiph. von נתר Hiob 37, 1. Lev. 11, 21). [Der allgem. Satz den die Lesart jedenfalls enthält passt nicht in diesen Zusammenhang; wenig ist durch die Correctur des Keri דַּרְכִּי gebessert; beim Verbum müste ein Suff. stehen.] Ohne Zw. ist die LA. verdorben (wie schon Cler.).

Maur. *incolumem* = tutam), noch zu der hier unpassenden sittl. Bedeut. gezwungen ist, wie de W. Stier Hgstb. u. s. w. meinen. [In phys. Sinn ist das Wort auch Spr. 1, 12 gebraucht, parall. חיים; sonst vgl. תם Hiob 21, 23, תמם 38, 4. 8. Jes. 1, 6 u. תמים vom fehlerlosen Opferthier.]

34. Die Particc. st. Verbum finit. — *Macht m. Füsse gleich den Hindinnen*] wie Hab. 3, 19 st. gleich den Füssen der H., vgl. 55, 7 „wer gibt mir Flügel wie Tauben", Jes. 5, 29. 29, 4 u. dgl.; gangbare gramm. Ellipse bei Vergleichungen (Ges. §. 144 A. Lehrg. §. 233, 6, wie in allen Sprachen). *Hindinnen* als Bild u. Muster der Schnelligkeit des Laufs, wie sonst d. Reh oder d. Gazelle (צבי) 2. Sam. 1, 19. 2, 18. 1. Chr. 12, 8; auch eine kriegerische Tugend im Alterth., wie *ποδας ὠκυς* bei Hom., vgl. zu V. 30. Dient nicht etwa bloss zum Fliehen u. glückl. Entrinnen (de W.), sondern vielm. zum Angriff u. zur Verfolgung der Feinde, vgl. zu V. 37. Dass d. Fem. st. des Masc. genannt ist, erklärt Gataker adverss. II, 8, 310 bei Ros. aus gangb. Vermischung beider Geschlechter bei Thieren; de W. vermuthet desshalb weil poet. die Hindinnen als Bild des schlanken Wuchses gebräuchl.; Maur. u. Hgstb. weil sie wirkl. als die schnelleren gelten mochten, wie auf Äg. Hieroglyphen d. Hindin d. Symbol der Schnelligkeit. — שָׁוָּה nicht *gleichmachen, exaequare*, wie gew. (v. שׁוה *gleich sein*), sondern im Pi. = צִוָּה (wie שִׁוַּע = צוח), שִׁית (st. שׁוּת), auch verwdt שׂבה *setzen, stellen*, m. dopp. Acc. *zu* etw. *machen*, = שׂית, שׂים, נתן m. dopp. Acc. So richtig Ges. — בָּמוֹת] *Höhen* = מְשֻׁגַּבִּים u. dgl. als Orte der Zuflucht u. der Sicherheit überh., wie Vesten. הֶעֱמִיד in diesem Sinn auch 30, 8. 31, 9. *Meine Höhen*, sofern sie ihm eigen oder vertraut waren vgl. 11, 1 (de W.). And. (wie Hgstb. u. schon Calv.) v. feindlichen Höhen die er ersteigt u. erobert, u. *meine* sofern er sie im Glauben schon als sein u. erstiegen betrachte: allein letzteres ist gezwungen u. unstatth., u. *stellen* weist auf einen festen Standpunct, nicht einen erstiegenen u. eroberten Ort. Die Phrase *fahren (schreiten) auf (über) d. Höhen des Landes* Deut. 32, 13. 33, 29. Jes. 58, 14. Am. 4, 13. Mich. 1, 3 v. siegreichem Überziehen oder Beherr-

---

V. 34. רַגְלַי 2. Sam. רגליו entsprechend דַּרְכּוֹ V. 33.

schen des Landes in s. Spitzen, die Hgstb. für s. Deutung geltend macht, ist hier nicht anwendbar. [Im 2. Gl. hat sich das Verb. durch das Vorantreten der Ortsbestimmung von seinem בְּ losgelöst.] — Der ganze V. fast wörtl. Hab. 3, 19, wo aber יַדְרִיכֵנִי aus jener Phrase entlehnt ist, ohne vielleicht den Sinn zu ändern.

35. לִמֵּד] hier mit Dat. in d. urspr. Bedeut. *gewöhnen, üben zu* u. s. w. — נְחָתָה] nicht v. חתת Niph. zerbrochen werden (Kimchi), sondern v. נחת (AE.) Aram. = ירד (verwdt נוּחַ) Piel *herabdrücken, beugen,* den Bogen = spannen; was man (nach Levi b. Gerson zu 2. Sam.) nicht sehr einleuchtend daraus erklärt dass beim Spannen des Bogens die Hörner eingebogen werden (wobei sie aber jedenf. nicht hinabgedrückt werden); Olsh. passender daraus dass das eine Ende des B. m. d. Hand niedergedrückt, während das andre m. d. Fuss auf der Erde festgehalten *(getreten)* worden sei: = Arab. غرق II. IV. (Schult. animadvv. 140 ff.). Der Sing. fem. bei einem Pluralsubj. das auf Sachen oder Thiere geht nicht selten (Ges. §. 146, 3). And. Niph. (Is. G.) zu נְחֻשָׁה כ׳, der eherne Bogen wird gespannt, was aber zu זְרֹעֹתַי nicht passt u. nur durch ein Anakoluth mögl. wäre. Der Satz steht selbständig, statt v. vorherg. לִמֵּד regiert zu sein, wie oft. Viell. ist es aber urspr. Inf. fem. Kal mit trans. Bedeut., oder Inf. Pi. st. נַחֲתָה v. נָחַת (vgl. 2. Sam., krit. Note); *(er lehrt) spannen den ehernen Bogen m. Arme;* doch ist die Form nicht nachweisbar. — *Eherne Bogen*] als der stärkste u. am schwersten zu spannen (vgl. den Bogen des Odysseus bei Hom.). Dass das typisch v. göttl. Beistand zu jedem Kampf, auch geistl., stehe (Luth. Gei. Hgstb.) ist in diesem Zshang undenkbar.

36. [Neben der Angriffswaffe V. 35 wird nun auch die Schutzwaffe, der *Schild,* erwähnt, aber nicht mehr im eigentl. sondern im figürl. Sinn. *Du gabst mir den Sch. d. Heils* s. v. a. durch deinen Schutz ward mir geholfen.] עֲנָוָה] eig. *Demuth,* hier v.

---

V. 35. נְחָתָה 2. Sam. נַחַת masc. u. noch härtere Cstr., wenn nicht zu punctiren נַחַת (s. oben). Die alten Übersss. (Al. Ch. Syr.) *du machtest zu einem ehernen Bogen* (oder *stark wie* einen eh. B.) *m. Arme,* scheinen נָחֲתָה gelesen zu haben; was nur Versehen sein kann.

V. 36 lässt 2. Sam. den zweiten Satz וימינך תסעדני aus, wol blosse Nachlässigkeit, nicht Absicht. — עֲנוּתְךָ 2. Sam. עִנְּתֶךָ *dein Erhören,* ver-

Gott die entsprechende Eigensch. *Herablassung, Gnade* (die etym. eig. auch eine Herabneigung ist), wie 45, 5 v. König (v. Gott sonst nicht vorkommend); [vgl. aber zur Sache 113, 6. Jes. 57, 15. 66, 1 f.] Böttch. Neue Ährenl. will auf unzureichende Gründe hin dem Wort die Bedeutung Bemühen geben, die 45, 5 in Geschäft = Sache sich abwandle: vgl. עִנְיָן Koh. 3, 10, 4, 8. —

37. *Du machtest weit m. Schritt*] d. i. gabst mir weiten freien Raum zum Laufen = expeditam viam, näml. frei von Hindernissen die den Lauf aufhalten oder über die man stolpert u. fällt (מִכְשׁוֹל). Das Ggtheil ist ein *enger Schritt* Spr. 4, 12 „bei deinem Gehn wird dein Schritt nicht eng sein, u. wenn du läufst wirst du nicht straucheln" (תִּכָּשֵׁל), u. Hiob 18, 7 „es seien eng die Schritte seines Frevels u. es mache ihn straucheln s. Anschlag". Es ist das Correlat zu der Kraft die Gott seinen Füssen zum schnellen Lauf gegeben hat V. 34, wozu hier die äussere Bedingung kommt; u. wie sich jene Eigenschaft des Kriegers nicht sowol auf Flucht u. Entrinnen als auf Angriff bezieht, so steht auch hier der freie ungehinderte Lauf in Beziehung auf d. Verfolgen u. Erreichen der Feinde im folg. V. (wie richtig Vat. Geier Ros.); u. ist also zu unterscheiden von dem gew. Ggsatz von *Enge* u. *Weite* = Noth u. Befreiung, הִרְחִיב (4, 2) u. מֶרְחָב, namentl. in dem hier gew. verglichenen 31, 9 „du stelltest m. Füsse in weiten Raum" (wo es nach d. Parall. Befreiung v. d. verfolgenden Feind ist). — תַּחְתָּי] kann nach d. Sprachgebr. auch heissen *an meiner Stelle* d. i. wo ich stehe, wie Ex. 16, 29. Jos. 5, 8 u. a. (so Chald. Gei.): aber hier am besten *unter mir* v. d. weiten Raum unter s. Füssen. — *Nicht haben gewankt m. Knöchel*] st. m. Füsse oder m. Tritte, wie es anderw. heisst 26, 1. 37, 31 vgl. 17, 5. Dies würde nach d.

---

flacht, u. viell. durch zufäll. Ausfallen des Vau veranlast. Hgstb. *dein Niedrigsein;* es soll das Ausgesuchtere sein, ist aber unerhört v. Gott. Olsh. vermuthet עֶזְרָתְךָ, ohne Noth.

V. 37. תַּחְתָּי 2. Sam. תַּחְתֵּנִי (consequent auch V. 40. 48), incorrect mit suff. verb. st. nom. wie בַּעֲדֵנִי 139, 11; was Ges. §. 103, 1 A. 3 als Accus. auf d. Frage wohin? nimmt (der aber hier nicht anwendbar, auch zu viel beweisen würde), Hitz. aus d. Einfluss des vorherg. Suff. des Verb. ableitet, Hgstb. beharrlich wieder als „ausgesuchtere" LA. geltend macht.

Parall. die neg. Seite oder Folge des ersten Satzes ausdrücken, dass s. Füsse nicht strauchelu. daher wanken u. fallen, wie Spr. 4, 12. Hiob 18, 7. Allein d. Wanken der *Knöchel*, wie 69, 24 der Hüften, ist doch am natürlichsten ein solches das v. Mangel an innerer Kraft herrührt, d. Ggtheil von feststehn (vgl. כּוֹנֵן caus. כּוּן); u. so ist wol das Wanken der Füsse u. Schritte (מוּט u. מעד) überall zu verstehn (s. zu 7, 10). Das 2. Gl. geht also auf d. Kraft zum Gehn zurück; u. d. V. umfasst beide Seiten des göttl. Beistands, wie V. 33 u. im Grund auch V. 34. 40.

V. 38f. Der Erfolg des göttl. Beistands, die Unterwerfung u. Vernichtung der Feinde. Der Ausdruck ist aber, nicht nur wegen der reinen Futurformen (in 2. Sam. sogar eine Optativform אֶרְדְּפָה), sondern auch durch den Inhalt selbst, von der Art dass er nicht als reine Erzählung auf d. Vergangenheit beschränkt, sondern als allg. Satz u. als Zuversicht für alle Zukunft, verbürgt durch die vorher geschilderten Mittel, gefast werden zu müssen scheint; wie auch schon die alten Übersss. Al. u. Hier. u. die meisten ältern Ausll. gefühlt haben, namentl. Luth. Calv. Geier. Ebenso Stier („glaubensmuthiger Vorsatz" u. V. 40ff. als die Kraft ihn auszuführen) u. Hgstb. (der aber den ganzen Abschnitt als Praes. fasst, u. hier insbes. aus d. unzulässigen Grund weil er mit Luth. Calv. u. a. Davids Reich als Typus des Reichs Gottes u. Christi u. seines endlichen Siegs nimmt). — *Verfolgen u. erreichen*] gangb. Formel, s. zu 7, 6; als Vorsatz Ex. 15, 9. — *Fallen unter meine Füsse*] wie nachher *unter mich* V. 40. 48. 45, 6. 47, 4 — gangbares Bild der Unterwerfung u. Herrschaft, vgl. zu 8, 7.

---

V. 38. אֶרְדְּפָה 2. Sam. אֶרְדֹּפָה Optat., die hier hervortretende Futurbedeut. des Imperf. deutlicher ausdrückend (Hitz. dagegen nimmt es als späteren Misbr. der Form für Praet. wie 57, 5. 66, 6 u. s. w.); dagegen in d. folg. Praet. וָאַשְׁמִידֵם st. וְאַשְׁמִידֵם wieder aus d. Augen gesetzt, also wol ohne Princip [vgl. jedoch Olsh.: „wollte ich . . . verfolgen, so vernichtete ich sie"; Constr. wie Hiob 19, 18]; letztere LA. d. Gedankenfolge störend.

V. 39. Vorn 2. Sam. zugesetzt וָאֲכַלֵּם, frostige Wiederholung aus d. Schluss des vorherg. V. als Ausführung des Vorsatzes, die schon in jenem verbürgt ist, u. zu וָאֲמְחָצֵם nicht passend. — לֹא יָכְלוּ קוּם verkürzt in לֹא יָקוּמוּן. Statt יִפְּלוּ 2. Sam. וַיִּפְּלוּ.

V. 40ff. Greift im 1. Gl. wieder zurück zu d. Grund seiner Kraft V. 33, u. darauf Fortsetzung des Themas v. d. Besiegung u. Vernichtung seiner Feinde, in lose aneinandergereiheten denselben Gedanken wiederholenden u. variirenden Sätzen; einigemal im Perf., u. auch von Al. Hier. u. d. Ausll. die V. 38f. v. d. Zukunft nehmen wieder in die Vergangenheit gesetzt, wozu auch V. 40. 42 passen, aber nicht V. 43, der wie V. 38f. sich besser für die Zukunft schickt (u. es zweifelhaft macht ob nicht d. ganze Abschnitt von gleichem Inhalt in d. Zukunft oder Gegenwart zu setzen). [Die VV. können doch wol nur einen Rückblick auf d. bisher. Lebenserfahrung enthalten u. zwar auf die Siege Davids über einheimische Feinde, laut V. 42; vgl. 2. Sam. 3, 1.] — תַּכְרִיעַ] s. zu 17, 13. — קָמַי] st. קָמִים עָלַי 92, 12: das Part. als Subst. construirt mit Suff. wie V. 49 u. öft. in diesem Wort: קָמֶיךָ Ex. 15, 7. קָמָיו Deut. 33, 11 (Ges. §. 135).

41. נתן עֹרֶף] anderw. (2. Chr. 29, 6) intr. = הפך ע׳, פנה (Jos. 7, 8. 12) den *Nacken wenden* = *terga dare*, *vertere*, fliehen; hier caus. die Feinde *zu Nacken machen* d. i. zu Fliehenden, wie Ex. 23, 27 u. in gleichem Sinn 21, 13 שִׁית שְׁכֶם zu Rücken machen: Nacken, Rücken = den N. oder R. darbietend, näml. dem Verfolger, der sie nur von dieser Seite sieht, u. gleichs. nur als N. u. R. Vgl. Jer. 18, 17 ערף ולא פָנִים אֶרְאֵם „ich werde sie als Nacken u. nicht als Angesicht sehen“ d. i. hinten

---

V. 40. רַתְּאַזְּרֵנִי 2. Sam. וַתַּזְרֵנִי nicht poet. Syriasmus, sond. nachlässiger Soloecismus, der nicht mit andern Auswerfungen der Hiatus gleichzustellen, sondern (in dieser Stelle als 1. Rad.) erst in d. spätern entarteten Sprache bei grösserer Erschlaffung des א (wie im Syr.) eintrat, wie in מַלֵּף Hiob 35, 11 st. מְאַלֵּף; hier überdies mit Ausl. der Verdoppelung im 2. Rad.

V. 41. נָתַתָּה 2. Sam. תַּתָּה ebenfalls Soloec. oder Fehler, unerhörte Aphaeresis des ersten mit vollem Vocal versehenen Rad. (Ew. Lehrb. §. 195, c); auch nicht mit רַד Richt. 19, 11 st. יָרַד zu rechtfertigen, da jenes entw. verderbte LA. oder Metapl. (v. רדד = ירד) sein muss. — וּמְשֹׂנְאַי אַצְמִ׳ 2. Sam. מְשֹׂנְאַי וְאַצְמִ׳: nicht nom. abs. mit וְ als Nachsatz „meine Hasser — die vertilge ich“ (Hitz. Hgstb.), sondern משנאי reiner Parall. zu אֹיְבַי, mit Wiederholung des Praed. aus d. 1. Gl. u. Hinzufügung eines neuen (grade wie im Parall. ders. Objecte V. 18), st. Fortschreiten zu einem zweiten Satz mit neuem Object. Jenes poetischer.

u. nicht vorn = אָחוֹר וְלֹא פ׳, wie sonst d. Ggsatz bei Jer. in diesem Sinn lautet.

42. Art des Parallelismus wo sich beide Glieder auseinander ergänzen: im ersten d. Verbum, im zweiten die Beziehung, wie 2, 2; der Erfolg gleich jedem beigefügt. [עַל יהוה st. אֶל V. 7, wie 1. Sam. 1, 10 auch beim Beten: nicht weil Jhvh gleichs. „d. Substrat des Schreiens" ist, wie Hengstb. wieder künstelt, sondern zufolge der Verwandtschaft u. häufigen Vertauschung beider Praepp., s. Lex. No. 4. Ew. Lehrb. §. 217, i. — [Daraus dass die Feinde zu Jhvh schreien erhellt dass nicht an heidnische, sondern an einheimische zu denken ist.]

43. Wird auch von Al. Hier. Luth. Geier u. a. in d. Zukunft gesetzt, während Stier mit v. Meyer als Zuversicht *ich kann* u. s. w. [Da sich aber der V. offenbar unmittelbar an die vorhergg. anschliesst u. die Folge von V. 42 angibt, so spricht man besser וָאֶשְׁחָקֵם aus, u. setzt den V. in die Vergangenheit.] — *Zermalmen wie Staub vor d. Winde*] praegn. s. v. a. zermalmen (zu Staub) u. zerstreuen wie St. v. d. W.: aus

---

V. 42. וַיְשַׁוְּעוּ 2. Sam. וַיִּשְׁעוּ *sie schauen,* mit אֶל st. עַל, wie Jes. 17, 8: passt nicht zum *Erhören,* u. entw. verderbte LA. oder quid pro quo, durch Ausfallen des Vau entstanden (vgl. V. 36).

V. 43. כְּעָפָר־אֶרֶץ 2. Sam. כַּעֲפַר־הָאָרֶץ *wie den Staub der Erde* (wie Am. 2, 7 poet. st. ע׳ הארץ Gen. 13, 16. Jes. 40, 12 u. a., nicht *Erdreich,* wie Hitz. (d. Pss.) willkürl. annimmt um d. LA. der Ungereimtheit zu zeihen), vereinfachter aber auch verflachter Sinn, u. dem entsprechend im 2. Gl. (st. אֲרִיקֵם) אֲדַקֵּם = אֲדִקֵּם *ich will sie zertreten* (zermalmen) *wie Gassenkoth,* so dass einfacher Parall. zwischen beiden Gliedern entsteht, daher v. d. meisten Ausll. der LA. des Ps. vorgezogen. Was Hitz. dagegen einwarf, dass שחק u. הדק *zerreiben, zermalmen* bedeute, nicht *zertreten,* was allein von Gassenkoth (u. Staub) gesagt werden könne, ist Spitzfindigkeit: denn 1) heissen beide Wörter (die ganz gleichbedeutend) so wie רקק eigentl. *attenuare, dünn* machen d. i. a) *ausgedehnt* ins Breite (dünn, fein) = רקע (vgl. שְׁחָקִים, in Hiob 37, 18 Obj. v. הרקיע u. verglichen mit einem Spiegel, = רָקִיעַ, דַּק, רָקִיק); b) *klein* u. *fein* machen, *zermalmen* zu Staub u. dgl. (vgl. שְׁחַק = דַּק Staub Jes. 40, 15); u. dasselbe ist unser *zertreten* d. i. *dünn* u. *klein* treten, in letzterem Sinn = דוּשׁ u. דקק (vgl. Parall. Mich. 4, 13. Jes. 28, 28. 41, 15 u. 2. Kön. 13, 7 „macht sie wie Staub" לָדוּשׁ dreschend = zertretend); 2) ist der *Staub* in diesen Phrasen nicht sowol d. Ggstand als d. Product des Zermalmens u. s. w. (vgl. Ex. 30, 36. 32, 20. 2. Kön. 23, 15), also praegn.

zwei gangbaren Bildern gemischt u. zu zwei aufeinanderfolgenden Handlungen verbunden: erst *zermalmen*, *zerreiben* zu Staub = דקק, דכה u. dgl. („pulverisiren"), dann den Staub durch den Wind *verjagen* u. *zerstreuen*. *Staub vor d. Wind* ein Bild der Verjagung u. Zerstreuung der Feinde oder Frevler: gew. *Spreu vor d. W.*, wie 1, 4. 35, 5. 83, 14. Jes. 17, 13. Jer. 13, 24; statt dessen *Staub* wie hier auch Jes. 29, 5. (אָבָק דַק dünner Staub parall. „vergehende Spreu") 41, 2 [ihn dessen Schwert dem Staube gleich, dessen Bogen verwehter Stoppel gleich macht]. Der *Staub* ist zunächst nur Ggstand oder Product des *Zermalmens* u. *Zertretens* wie im 2. Gl. *der Strassenkoth*, u. nach d. Parall. eigentl. dieses Bild beabsichtigt. Es ist ein gangb. Bild für Mishandlung u. Zerstörung, doch tritt es in verschiedener Ausprägung auf: meist d. Zertreten als ein *Zermalmen* = Vernichtung unter d. Namen u. in d. Bild des *Dreschens* (דוּשׁ), wie Mich. 4, 13 (parall. הָדַק zermalmen) 2. Kön. 13, 7 („machte sie wie Staub zum Dreschen" oder „durch Dreschen") Hos. 10, 11. Hab. 3, 12 — bei Michah V. 12 deutl. zusammenhängend mit d. Bild der *Ernte* für d. Strafgericht (v. Begriff der *Reife* entlehnt), wie Jes. 17, 4ff. 18, 5. Joel 4, 13. Nah. 3, 12 (vgl. d. Keltertreten Jes. 63, 3) —; dann auch als blosses *Treten, Niedertreten,* Bild der verächtl. Behandlung oder Mishandlung (בוּס, רמס), gesteigert aus dem Symbol der Unterwerfung V. 39 (רדה u. dgl.), wie 44, 6. 60, 14. Jes. 63, 3. 6 (hier in d. Zertreten übergehend); dah. verglichen mit *Gassenkoth*, wie hier Mich. 7, 10. Jes. 10, 6 (vgl. 5, 5. 7, 25. 28, 3; dagegen 5, 25 „ihre Leichname sollen sein wie d. Kehricht in Mitten der Strassen" geht mehr auf ihre Nichtachtung u. Unbegrabenbleiben wegen ihrer Menge). An diese Beziehung des Staubes schliesst sich nun im 1. Gl. das nahe liegende Bild der Zerstreuung des Staubes durch d. Wind (wie die der Spreu nach d. Dreschen). Beide Bilder ebenso verbunden Jes. 41, 15f.

---

Der *Gassenkoth* ist zwar urspr. Ggstand des Zertretens (רמס bei Jes. u. Mich. in d. angeff. Stellen), könnte aber hier, v. d. Feinden gesagt, nur Parall. zum Staube u. gleichbed. sein = zermalmt zu Staub, zu Koth. Doch verweist das noch beigegebene אֶרְקֵם zertreten, breittreten (wie zu Brei, Schlamm) auf d. erstere Fassung = רמס. Letzteres vielleicht auch aus ארקם, so dass sich dieses hier verdoppelt hätte.

„ich mache dich zu einem Dreschschlitten . . . du wirst dreschen Berge u. zermalmen, u. Hügel wie Spreu machen; du wirst sie wurfeln u. der Wind sie hinwegführen u. der Sturm sie zerstreuen". Dies wird hinreichen Hgstb. zu widerlegen der (wie schon Ew., der in „vor dem Winde" einen ungehörigen Zusatz findet) nicht einsehen will wie das Bild des vom Wind „weggeführten" (vielm.: verjagten u. zerstreuten) Staubes auf die Feinde gehn könne, u. dah. die Vergleichung nur darein setzt dass die Zermalmung ebenso leicht v. Statten gehe wie die Wegführung des Staubes vom Wind, dass sie nur ein Spiel sei! — Im 2. Gl. ist aber der Vergleichung mit dem Strassenkoth statt eines Verb. „zertreten" wie Jes. 10, 6. Mich. 7, 10 אֲרִיקֵם] beigegeben d. i. nach d. Sprachgebr. *ich will sie ausschütten*, was vom Strassenkoth s. v. a. wegschaffen, wegkehren sein könnte (Cocc. Genebr. Ros.), in dems. Sinn wie Jes. 5, 25 die Leichen mit Strassenkehricht verglichen werden (vgl. auch Jes. 14, 23 „wegkehren mit dem Besen der Vertilgung"), u. dann nicht dem „zermalmen" im 1. Gl., sondern dem in d. Vergleichung mit d. „Staub vor d. Winde" liegenden Begriff des Verjagens u. Zerstreuens entsprechen würde, also mit ähnl. Praegnanz wie dort: zertreten u. wegfegen. [Mit der Vorstellung des vollständig Wegzuschaffenden verbindet sich aber ohne Zweifel der Nebenbegr. des werthlos Geachteten, dessen man sich zu entledigen sucht, was Hgstb. nur zu ausschliessl. zum tert. comp. macht; vgl. Zeph. 1, 17 „ihr Blut wurde ausgegossen gleich Staub".] — Allenfalls könnte die Form auch von רקק herkommen (st. אֲרִקֵּם) Aram. Arab. *dünn-, breitschlagen* oder *stampfen* = רקע, חקק (welche beide Worte 2. Sam. hat, s. krit. Note), wie die (alten Übers. Al. Syr. Chald. u. viele ältere Ausll. (Vat. Pisc. Geil u. a.).

V. 44—46. Von dem Sieg u. der Unterwerfung der Völker d. Übergang zur unbestrittenen Herrschaft u. demüthigen Unterwürfigkeit derselben: die Spitze der Schilderung der göttl. Wohlthaten. Auch de W. nimmt von hier an, weil die Handlungen fortgehende Folgen der vorhergg. seien, die Futt. als Praesens[116]). Aber seinem idealen Gehalt nach (wenn es

[116]) Hgstb. erkennt keinen Untersch. zw. diesem u. dem vorherg. an,

die Weltherrschaft des Isr. Königth. bedeuten soll, wie 2, 8ff.) ist es viell. in die Zukunft zu setzen, wie Hier. u. z. Th. Al. [Da aber der Psalmist schon als König über auswärtige Völker herrscht (vgl. V. 44c u. 48b), so scheinen die beiden ersten Imperff. vergangenes zu bezeichnen, also = וַתְּפַלֵּט, wie 2. Sam. wirklich steht.] — רִיב] eig. Rechtsstreit, dah. auch v. *Krieg*, als Gottesgericht u. Gottesurtheil betrachtet; u. kein Grund es auf einheimische Zwistigkeiten zu beziehen, wie die Ausll. gegen Parall. u. Zshang wegen der LA. עַמִּי 2. Sam. thun, u. Hgstb. weil „bei heidnischen Feinden durchweg nicht von Errettung, wie hier u. V. 17—20, sondern v. Besiegung u. Vernichtung" die Rede sei (?!). — עָם] wie im 2. Gl. u. V. 28 Collect. = *Menschen, Leute* (s. zu V. 28), nicht = עַמִּים, wie gew. nach d. Parall. mit גּוֹיִם, was sprachl. nicht möglich. [Dass עם jene Bedeutung habe ist wegen des 2. u. 3. Gl. sehr unwahrscheinl. רִיבֵי עָם sind *Volkskriege* (vgl. מִלְחֲמוֹת עָם Hiob 34, 30, בְּרִית עָם Jes. 42, 6. 49, 8) im Unterschied von andern Streitigkeiten oder Kriegen d. i. zwischen Völkern geführte Kriege, hier zw. Israel u. auswärtigen Völkern gegenüber den inneren Streitigkeiten, von deren siegreicher Beendigung vorher die Rede war. Von der Behauptung Hitz. Hgstb. Del. u. a. dass hier an einheimische Zwistigkeiten zu denken sei (weil עם nur Israel bezeichnen könne) ist also das Gegentheil wahr.] — *Haupt der*

u. daher keine Berechtigung hier einen Wechsel der Bedeut. anzunehmen: wenn die Futt. also hier Praesens bedeuten, so müsten sie diese Bedeut. auch im ganzen Abschnitt haben. Allein d. Unterschied (den auch Hitz. v. V. 45 an u. die ältern Ausll. v. V. 38 an finden) ist unbestreitbar; doch ist bei der so schwankenden Haltung des Ps. u. der Temporalformen selbst darüber nicht zu rechten.

V. 44. עָם 2. Sam. עַמִּי eine erklärende LA., die Hitz. u. Hgstb. für eine richtige u. nützl. Hinweisung auf die Bürgerkriege (d. Kämpfe mit Saul u. seiner Dynastie u. mit Absalom), von denen d. Stelle handle, betrachten: aber es ist wol nur eine verlegene u. falsche Deutung des dunkeln עָם (s. oben); dah. die Rabb. (vgl. d. Masor. zu d. St.), um die LA. dem Zshang gerecht zu machen, sie für eine Pluralform halten st. עַמִּים (wie Al. u. 2 Hdss. Kennic. lesen), u. die man auch anderw. ohne Grund annimmt (Ges. §. 87, 1, b. Ew. Lehrb. §. 177 a. Verbrugge de nom. Hebr. plur. §. 79). — תְּשִׁמְרֵנִי] 2. Sam. תְּשִׁמְרֵנִי *du behütest mich als Haupt d. H.*, nach Hitz. u. Ew. *bewahrtest mich zum* künftigen Völkergebieter, parall. du rettetest mich, u. vorgezogen: aber gezwungen.

*Heiden*] fragt sich ob historisch v. Unterwerfung einiger auswärt. Völker, oder nicht vielm. in idealer Allgemeinheit = Weltherrschaft, wie Ps. 2. — עַם־לֹא־יָדַעְתִּי] *Leute die ich nicht kenne* (Relativsatz ohne Rel.) d. i. fremde Völker = בְּנֵי נֵכָר V. 45. 46, u. = parall. גּוֹיִם; hier als unbekannte, weil weit entfernte bezeichnet, poet. Ausdruck des Umfangs der Herrschaft. [Besser: *ein Volk, das ich nicht kannte* oder collect. *Völker, die ich nicht kannte.* Das Imperf. ist als Praesens aufzufassen, da d. Begr. ראשׁ גוים entfaltet wird.]

45. לְשֵׁמַע אֹזֶן u. s. w.] gew. s. v. a. schon auf das blosse Gerücht von mir u. meinen Siegen hin (geschreckt durch das was sie hörten), noch vor meiner Ankunft, unterwarfen sie sich. לְשׁ׳ אֹזֶן eig. *nach dem Hören des Ohrs* d. i. nach dem blossen Hören = Hörensagen, als eine unvollkommenere Art der Erkenntniss u. unsichere Kunde, im Gegensatz mit dem eignen Sehen, wie Hiob 42, 5 „nach d. Hören des Ohrs (bloss mit d. Ohr) hatte ich dich gehört, aber nun hat dich gesehen mein Auge“ (wofür nach echt Hebr. Constr. שׁמעתיך שֵׁמַע א׳, s. zu 12, 3). Das wäre dem Sinne nach also s. v. a. שֵׁמַע mit Gen. oder Suff. concr. *das* mit d. Ohr vernommene *Gerücht* jemandes = Kunde von jem., wie Deut. 2, 25 („wenn sie dein Gerücht hören, erbeben sie“) Jos. 6, 27. 9, 9. Jes. 23, 5. So die meisten Ausll. von Vat. u. bes. Gei. bis auf Olsh. Del. u. Hitz. (der 2. Sam. 8, 9 f. vergleicht) herab. [Das folg. יִשָּׁמְעוּ setzt nicht nothwendig voraus dass die Worte sich auf einen vernommenen Befehl beziehen, berechtigt also auch nicht gegen den gesicherten Sprachgebr. mit Schm. de W. 1. Ausg. Ges. Lex. Stier Böttcher u. Hupf. zu erklären *sobald* oder *genau so wie sie* (den Befehl) *gehört haben* = auf das Wort *gehorchen sie mir*, dicto audientes;

---

V. 45. לְשֵׁמַע 2. Sam. לִשְׁמוֹעַ (incorr. Orthogr. st. לִשְׁמֹעַ) drückt die Infinitivnatur des שֵׁמַע noch bestimmter aus, ist aber in solcher Construction (mit einem bestimmenden Nomen) nicht gebräuchl., u. sofern incorrecte LA. — יְכַחֲשׁוּ 2. Sam. יִתְכַּחֲשׁוּ sonst unerhört in diesem Verb. (nur Deut. 33, 29 Niph.), u. nach Hitz.'s Vermuthung dem andern Refl. ישׁמעו conformirt. — Die beiden Halbverse sind 2. Sam. umgestellt, wodurch בְּנֵי נֵכָר gemeinsch. Subject beider Halbverse wird, was allerdings angemessener als wenn es im 2. Gl. erst auftritt, [aber wegen gleichen Anfangs des V. 46 unschön].

vgl. Jes. 11, 3 לְמִשְׁמַע אָזְנָיו.] — יִשָּׁמְעוּ] Niph. st. des gebräuchl. Kal שׁמע *gehorchen,* muss hier in d. Weise des Hithpa. stehn = *sich gehorsam beweisen,* wie Dan. 7, 27 Ithpa. u. Chald. Syr. Ithpe., vgl. נִכְבַּד Ex. 14, 4 sich verherrlichen = herrlich erweisen, נקדשׁ Num. 20, 13. Jes. 5, 16 sich heilig erweisen u. a. (Ges. Lehrg. §. 68, 2, b); wodurch d. Bedeut. wol hinlängl. gesichert ist (wo nicht, so würde Kal יִשְׁמְעוּ *sie gehorchen mir* zu punctiren sein, das in diesem Sinn gangbar). In dems. Sinn, von polit. Unterwerfung u. Botmässigkeit, steht מִשְׁמַעַת (concr.) Jes. 11, 14. Hgstb., der behauptet dass d. Niph. נשׁמע nur passivisch stehn könne, verwirft alle bisherige Erklärungen u. macht nach d. Vorgang v. Sachs daraus einen abgeschmackten Relativsatz zum folg. Halbv. oder zum vorherg. V.: *die durch d. Hören des Ohrs gehört wurden mir* d. i. von denen ich bisher nur durch Hörensagen wuste! — יְכַחֲשׁוּ לִי] eig. *sie lügen mir* (v. d. Rabb. ganz misverstanden) d. i. *sie heucheln* oder *schmeicheln mir,* von erheuchelter u. gezwungener Unterwürfigkeit; gew. Ausdr. der Furcht die eine Macht einflösst 66, 3. 81, 16. Deut. 33, 29 (so schon Calv. Buc. Gei.).

46. נבל] eig. *welken,* v. Gewächsen; dann v. Menschen geistig *trauern, verzagen,* auch phys. *erschöpft* sein = לאה Ex. 18, 18; nebst d. verwandten אבל, אמל (אמלל) u. dgl. häufig bei Propheten v. Land u. Leuten. — חרג] (nur hier vorhanden) wahrsch. *zittern:* 1) nach d. Zshang u. Parall.; 2) nach d. Chald. חַרְגָּא Furcht, Zittern, auch Arab. حرج eng, angst sein; 3) nach Anal. der Parallelst. Mich. 7, 17 wo in derselben Verbind. יִרְגְּזוּ מִמִּסְגְּרוֹתָם *sie*

---

V. 46. יַחְרְגוּ 2. Sam. יַחְגְּרוּ (wie auch hier 26 Hdss. bei Kenn. u. de R.) *sie gürten sich* (näml. zum Herausgehn aus d. Schl.), was aber ganz unpassend zur Flucht, da das Gürten den Begriff der Rüstigkeit, Kraft mit sich bringt (de W.), u. nicht mit Hgstb. dem Gürten zur Abreise Ex. 12, 11. 2. Kön. 4, 29 gleichgestellt werden kann. Dah. Hitz. u. Böttch. (wie schon Al. Vulg. Syr. u. die Rabb. Lexikographen ben Saruk, Parchon, Kimchi) nach Aram. Sprachgebr. *sie hinken,* können sich nur mit Mühe fortschleppen. Aber es ist unzulässig eine dem Hebr. Sprachgebr. ganz fremde Bedeut. heranzuziehen, u. die LA. offenbar ein Fehler (Verwechselung). — מִמִּסְגְּרוֹתֵיהֶם 2. Sam. וֹתָם — nicht schlechter als jene vollere Endung (wie Hitz.), da keine strenge Regel darin besteht (Ew. Lehrb. §. 259 a), aber viell. verflacht.

*zittern aus ihren Schlössern* (verschlossenen Städten Jos. 6, 1) d. i. praegn. fliehen zitternd heraus, wie חרד mit גוּר Hos. 11, 11 u. Lat. trepidare. And. unzulässige Erkll. bei Ros.

V. 47ff. Schluss. Lob Gottes in einer Reihe von Praedicaten, worin z. Th. die oben gerühmten Wohlthaten Gottes wiederkehren. חַי יהוה] ist von jeher auf zweierlei Weise gefast worden: 1) *es lebe Jhvh!* entlehnt von dem Huldigungs- u. Jubelruf an Könige יְחִי הַמֶּלֶךְ 1. Sam. 10, 24. 1. Kön. 1, 39 u. a., u. hier auf Gott übergetragen; 2) *es lebt Jhvh* d. i. er ist ein lebendiger Gott, der s. Leben u. s. Kraft in s. Werken stets wirksam erweist, u. auch an d. Dichter so vielfach u. mächtig erwiesen hat (vgl. 42, 3 אֵל חָי mit V. 9 אֵל חַיָּי Gott meines Lebens), im Ggsatz gegen die todten Götzen die nichts vermögen; auch Schwurformel geworden = so wahr Gott lebt. Zwischen beiden schwanken schon die ältesten Ausll. (Flam. Calv. Vat. Gei. u. a.): aber die erstere (die namentl. die Neueren meistens vorziehen) ist sprachl. unzulässig (es müste יְחִי heissen), u. nur wegen der folgg. Sätze angenommen, die als Ausrufungen oder Optative gefast werden, aber ebenf. wol einfache Praedicate Gottes sind: בָּרוּךְ gesegnet, gepriesen ist mein Hort, יָרוּם aber = נִשָּׂא v. der Gott eigenen Hoheit u. Macht (46, 11. 21, 14. 57, 6. 12) = *erhaben* oder auch mit Lob erhoben (qui laudibus extollitur, wov. caus. רוֹמְמוּם 30, 2. 34, 4). So schon Al. Hier. Cler. u. neuerdings Hgstb. Doch könnte יָרוּם auch opt. genommen werden *er werde erhoben.* — אֱלֹהֵי יִשְׁעִי] wie 24, 5. 25, 5. 27, 9. Vgl. zu 4, 2.

48. הָאֵל הַנֹּתֵן] Form der Appos. zum Vorherg. wie V. 33. 31. — נֹתֵן נְקָמוֹת] auch 2. Sam. 4, 8 u. mit עשׂה Richt. 11, 36. Hez. 25, 17; daher Gott אֵל נ׳ genannt 94, 1 (immer נקמות im Plur.). — *Trieb Völker unter mich*] ebenso 47, 4 (parall. unter meine Füsse) = unterwarf mir, vgl. V. 39. 40. הדביר *treiben*, nur an diesen beiden Stellen in dieser Bedeut.,

---

V. 47. אֱלֹהֵי יִשְׁעִי 2. Sam. אֱלֹהֵי צוּר יִשְׁעִי *Gott des Felsens meines Heils*, mit lästiger Wiederholung des צוּר aus d. vorherg. Glied.

V. 48. וַיַּדְבֵּר 2. Sam. וַיַּמְרֵד jenes seltene Wort durch ein deutliches ersetzend, u. Partic. im 2. Gl. gegen d. Anal. v. V. 33—35. 49 (Hitz.) תַּחְתֵּנִי wieder st. תַּחְתָּי wie V. 37 u. 40.

die aber in לִבָּר, מִדְבָּר *Trift* (vom Treiben des Viehs) zu Grunde liegt u. im Syr. gangbar ist. Vgl. auch מוֹרִיד 2. Sam. u. רֵדְד mit תחתי 144, 2. — [Das 1. Gl. sieht wol besonders auf V. 38—43, das 2te auf V. 44—46 zurück, während sich der folg. V. besonders auf den 1. Th. des Ps. zurückbezieht.] — Während Hgstb. in seiner Weise darin dass David die Rache süss finde (wovon im Text nicht einmal etwas steht) nur die Erfüllung einer sittl. u. religiösen Pflicht erkennen will, erinnert Clericus, mit guter Unterscheidung zwischen dem berechtigten u. pflichtmässigen Eifer für die gerechte Bestrafung der Schuldigen u. der Freude u. Befriedigung an der Strafe die Andere betroffen hat, dass letztere dem Christen nicht zieme, sondern den Zeiten zugehöre denen „die evangelische Sanftmuth noch nicht deutlich offenbart war"; u. Calv. bemerkt: um den Satz nicht anstössig zu finden, müsse man den Beruf Davids als König bedenken, der (wie alle Obrigkeit) von Gott zum Diener seiner Rache d. i. seiner gerechten Strafen bestellt gewesen sei, u. warnt dabei vor dem des christl. Liebesgebots vergessenden Misbrauch dieses u. ähnlicher Aussprüche nicht bloss im Dienst persönlicher Rachsucht, sondern auch im Dienst fleischlichen Eifers im Gebiet des staatlichen, wie des kirchlichen Lebens.

49. רוֹמֵם] *erhöhen* d. i. auf einen hohen folgl. sichern Ort stellen, also in Sicherheit bringen; gew. auf einen Felsen, wie 27, 5. 30, 8. 40, 3. 61, 3 (vgl. V. 3). Hier *von meinen Gegnern* praegn. die Befreiung von ihnen einschliessend, die im 1. u. 3. Gl. ausgedrückt ist. Sofern die Sicherung noch etwas mehr enthält als die augenblickl. Befreiung, kann man אַף mit Kimchi in s. eig. Bedeut. steigernd nehmen: nicht nur befreien, sondern *auch* sichern (vgl. zu 16, 6); doch nicht nothwendig, da es oft nur einfach anknüpft (was Hgstb. hier wol nur desshalb geltend macht weil die andere Rec. וְ hat). — מֵאִישׁ חָמָס] wie Spr. 3, 31 natürl. Collect., eine ganze Classe

---

V. 49. מִפַּלְטִי 2. Sam. ומוֹצִיאִי gegen d. Anal. v. V. 2 (Hitz.), u. unpassend mit מִן einer Person constr., also nicht entsprechend dem וַיּוֹצִיאֵנִי V. 20 (wie Hgstb. meint). — Statt אַף מִן־קָמַי dort וּמִקָּמַי mit verflachtem וְ st. אַף, durch d. Übergang in d. 2. Pers. motivirt (Hitz.). — Statt אִישׁ חֲמָסִים dort אֲ חֲמָסִים wie 140, 2. 5 mit ungewöhnl. Plur., u. viell. spätere Redensart (Hitz.).

bezeichnend, [wie schon darum anzunehmen weil das Imperf., als Fortsetzung des Part., eine allgem. Charakteristik Gottes gibt mit Bezug auf das was er für David ist]. Dass Saul darunter gemeint sei, hat schon AE. dem David nicht zugetraut: Hgstb. muthet es ihm zu, um die Überschr. zu bestätigen.

V. 50f. Nochmaliger u. eigentlicher Schluss: der Vorsatz Gottes Lob unter den Heiden zu singen; mit *darum*, zunächst als Folge aus den V. 47—49 summarisch wiederholten Wohlthaten Gottes. Vgl. 7, 18. 9, 3. *Unter den Heiden*] s. zu 9, 12. Daher Röm. 15, 9 neben 117, 1. Deut. 32, 43 als Beleg dafür dass die Heiden Gott wegen seiner Barmherzigkeit zu preisen hätten angeführt.

51. יְשׁוּעוֹת u. s. w.] vgl. 28, 8. — לְדָוִד וּלְזַרְעוֹ עַד־עוֹלָם] halte ich, sofern der Ps. von David sein soll, mit Redding für einen spätern Zusatz: 1) לְדָוִד, weil es ganz unpoetisch ist dass d. Dichter wie zur Erläuterung des *König* u. *Gesalbter* s. Namen in Appos. beifüge, was an die erläuternden Glossen Jes. 7, 17. 20. 8, 7 erinnert (die jedoch dort, bei einem Redner, weit erträglicher sind als hier Gott gegenüber); auch ist es ohne Beispiel, u. wird durch Fälle wie 2. Sam. 23, 1 נְאֻם דָּ׳, wo der Dichter (in Nachahmung des Bileam Num. 24, 3ff. u. der Propheten überh.) in der Ankündigung den Sprechenden nennt, natürlich nicht belegt. 2) ולזרעו u. s. w. konnte nicht David, sondern erst ein späterer Anhänger der Dav. Dynastie sagen. So auch de W. 4. A.; dagegen v. Hgstb. nach Maur. d. Echth. mit nichtigen Gründen vertheidigt. Ist dagegen d. Ps. von einem Spätern auf den David gedichtet (s. Einl.), so verlieren jene Gründe natürlich ihre Kraft. [Wäre der V. ein späterer liturg. Zusatz, so schlösse der Ps. ähnl. wie Ps. 7. Doch dürften obige Gründe nicht entscheidend sein; denn dass David nach Hebr. Sitte im

---

V. 50. אוֹדְךָ בַגּוֹיִם יהוה 2. Sam. versetzt אודך יהוה ב׳, willkürlich u. gegen die Anal. v. 57, 10 (108, 4) u. die constante Wortstellung 9, 12. 96, 3. 105, 1. Jes. 12, 4 u. dgl., die auch einen bessern Tonfall gibt. — Ebenso אֲזַמְּרָה st. אֲזַמֵּר vgl. 7, 18. 9, 3 u. s. w. (Hitz. de W.).

V. 51. מַגְדִּל 2. Sam. מגדיל mit voller Orthogr., verdeutlichend. Das Keri dort sonderbar מִגְדּוֹל, offenbar st. מִגְדָּל (aus 61, 4. Spr. 18, 10), = *ein Thurm des Heils*, eine Punctation die nur bei d. defect. Orthogr. des Ps. mögl. war, also diese LA. bestätigt (Hitz.).

Gebet sich selbst mit Namen nennen konnte, erhellt aus 2. Sam. 7, 20. 26, obschon jenes Gebet von einem Späteren concipirt ist, u. die Erwähnung seiner Nachkommenschaft kann in dem Munde eines Königs nicht auffallen, dem gemäss der durch Nathan erhaltenen Verheissung (2. Sam. 7, 12 ff.) u. nach seiner eigenen wie (wenigstens laut den uns vorliegenden Berichten) nach Sauls, Jonathans u. Anderer Überzeugung der dauernde Bestand seiner Dynastie gesichert war.]

---

Jetzt erst ist es Zeit das Verhältniss der beiden bereits im einzelnen verglichenen Textgestalten (von denen die in 2. Sam. 22 befindliche in ihren meisten Lesarten auch in vielen Hdss. bei Kenn. u. de R. vorliegt) im ganzen zu betrachten. Es sind darüber neuerdings (in den am Schluss der Einl. angeff. Abhh.) zweierlei Ansichten aufgestellt worden. Gramberg betrachtet das Verhältniss grade wie Gesenius das von Jes. 36 ff. zu 2. Kön. 18—20, u. diesem Beispiel folgend sucht er nachzuweisen dass 2. Sam. 22 durchgängig erleichternde u. schlechtere Lesarten als der Ps. darbiete, u. das Werk einer spätern Überarbeitung sei. Dagegen sucht v. Leng. zu beweisen dass beide Texte ungefär von gleichem Werth seien, u. die besseren Lesarten ebenso oft dort zu finden als hier; die Orthographie aber in jenem wegen der viel sparsamern Setzung der Vocalbuchstaben [117]) einen alterthümlichern Charakter an sich trage (was Ew. daraus erklärt dass er aus einer ältern Hds. geflossen); auch die Varr. nicht absichtl. sondern zufällig, durch Nachlässigkeit der Abschreiber u. der mündl. Überlieferung entstanden. Allein der Vorzug ist unstreitig entschieden auf Seiten des

---

[117]) In der That zeigt sich darin eine zieml. entschiedene Richtung auf defective Orthographie: namentl. die Verbalformen auf ־וּנִי durchg. ־ֻנִי, wie אֲפָפֻנִי, יְבַעֲתֻנִי, סַבֻּנִי, קִדְּמֻנִי V. 5. 6. יְקַדְּמֻנִי V. 19 יַעְבְּרֻנִי V. 44; יָרֻם V. 47 (dagegen ארוּץ V. 30 st. אָרֻץ); ferner oft ֻ st. ו in מֹקְשֵׁי V. 6 מֹסְדוֹת V. 16 (neben מוֹסְד׳ V. 8) וַיֹּצֵא V. 20 הַחֹסִים V. 31 זֹרֹעֹתַי V. 35 כַּלֹּתָם V. 38 נְקָמֹת u. מֹרִיד V. 48. Daneben aber wieder קוֹלוֹ V. 14. נֵירִי V. 29 (st. נֵרִי) מָעוּזִי V. 33 יְקוּמוּן V. 39 לִשְׁמוֹעַ V. 45 וּמוֹצִיאִי V. 49 מַגְדִּיל V. 51. Also ohne festen Grundsatz, u. wol nur Grille.

Psalmtextes, wie auch die neuesten Kritiker, Hitzig (der nach jenen die eingehendste u. unter allen die scharfsinnigste Prüfung angestellt hat), Ew. de W. Olsh. Del. einmüthig urtheilen; u. aus der obigen Würdigung der einzelnen Lesarten wird sich ergeben dass auch diejenigen Lesarten in denen man dem Text 2. Sam. den Vorzug zu geben pflegt, diesen meistens nicht entschieden oder gar nicht verdienen, manche ihn bloss der unklaren Vorliebe unsrer Kritik für das Seltene u. Anomale (vgl. zu 11, 1) zu verdanken haben, in der Regel aber die Varr. verflachende, nachlässige, incorrecte, öfter gradezu ein quid pro quo setzende Abweichungen enthalten. Jener Text kann demnach nur auf einer nachlässigen Abschrift u. Überlieferung (wie die meisten Abweichungen doppelter Liedertexte in den Pss.), nicht auf einer eigentl. Überarbeitung beruhen. — Hengstenb. tritt hier, wie überh. in solchen Fragen, wieder auf den Standpunct der Alten zurück: dass es zwei verschiedene von David selbst herrührende Ausgg. desselben Lieds, u. insofern beide gleich authentisch u. gut seien: u. zwar der Ps. die ursprüngl., 2. Sam. die spätere. Also letztere eine absichtl. Überarbeitung der erstern: nicht um diese zu verbessern, sondern ledigl. um dem Grund- u. Haupttext als Variation zur Seite zu gehn; im allg. mit d. Tendenz dem schlichten gewöhnl. Ausdruck einen ausgesuchten, nachdrücklichen, zuweilen auch erläuternden zu substituiren. Aber d. Ausdruck in 2. Sam. ist keineswegs ausgesuchter oder stärker als im Ps., sondern eher umgekehrt; u. die ganze Annahme ein Postulat des alten groben Inspirationsdogmas, das in allen Varr. der Parallelstellen (wie ehemals der Hdss.) keinen Fehler zuzugestehn, sondern nur absichtl. Variation, müssiges Spiel des heil. Geistes, oder tiefern Sinn, suchen zu müssen glaubt. Vgl. zu Ps. 14.

PERTHES' BUCHDRUCKEREI IN GOTHA.

BS1430 .H958 1867 v.1
Die Psalmen, übersetzt und ausgelegt.
Princeton Theological Seminary–Speer Library
1 1012 00047 7242